



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Interculturalidad de saberes y epistemología del Sur

La lógica científica de la Modernidad, inaugura el dominio de la Historia desde el mismo momento en que declara que es sólo a través de la razón monocultural que la Historia obtiene su sentido y trascendencia. Es un modelo y orden racional donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto y su recreación ontológica. Una escisión entre ser y existencia que genera la reducción del ser a una peligrosa cosificación material que coloca en evidencia el poder de la razón para negar la relación de alteridad de los sujetos en sus respectivas diferencias.



El mundo de la Modernidad proyecta y desarrolla una paideia y episteme que se legitiman permanentemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un cosmos donde la presencia humana no es sino un complemento o correlato de la vida de la Naturaleza.

Y es esta perspectiva intersubjetiva la que explora Boaventura de Sousa Santos, para declarar que hoy día frente a la crisis de la hegemonía de la modernidad occidental, los cambios sustanciales y de facto del paradigma de la razón técnica, instrumental y teleológica que domina la Historia del capitalismo y el colonialismo sin fin, si tienen su clausura o terminus civilizatorio.

Precisamente, las alternativas a esa clausura se encuentran en este otro lado de Occidente, en este otro sistemas de mundos de vida que se auto reconocen plurales e interculturales y que en el tiempo se han mantenido subyacentes, sin perder sus fuerzas contra hegemónicas, desde los días de la conquista española en estas tierras originarias.

Nuestro pensador lo ha demostrado con sus análisis acerca de la “sociología de las ausencias” y de la “sociología de las emergencias”, puesto que entiende, por la primera –y lo afirma en el artículo que nos presenta en esta edición especial– que “la investigación tiene por objeto mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes”. Y, por la segunda, en “sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futu-

ro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado”.

Estas dos temporalidades de la existencia, la ausencia y la emergencia, se piensan dialécticamente, es decir, lo que se oculta y lo que se devela, lo que es invisible y lo que es visible, desde una praxis emancipadora que no está prevista en el canon racional de la Modernidad, sino en los espacios de vida de las sociedades latinoamericanas que han sufrido por siglos la opresión de su alteridad. Estos pueblos excluidos de la Historia Universal, son hoy día los auténticos protagonistas de la creación de la otra episteme que se inserta en la realidad de los sujetos para rehacer el mundo desde otros mundos que se proyectan desde el Sur.

Y en esos términos es que Boaventura de Sousa Santos, se nos presenta en estos tiempos de modernidad finisecular. Y nos lo dice con las siguientes palabras:

“Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo”.

“Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes. Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas”.

A.B. Márquez-Fernández

Presentación

Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad

En homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos

Se puede decir que para Boaventura de Sousa Santos hay dos tipos de pensadores en las ciencias sociales y humanas: aquellos que se ven afectados por la estela de Walter Benjamin y su Angelus Novus y aquellos otros que viven de espaldas a la realidad que deja tras de sí el vendaval de la historia. Recordemos primeramente la exposición que hace Walter Benjamin del Angelus Novus de Paul Klee como alegoría de la historia. Dice así:

“Hay un cuadro de Klee llamado Angelus Novus. Representa un ángel que parece a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están inmensamente abiertos, la boca abierta y las alas extendidas. Es, sin duda, el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Allí donde vemos frente a nosotros una cadena de acontecimientos, él observa una catástrofe perenne que amontona sin cesar ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. De seguro querría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Sin embargo, una tempestad sopla desde el paraíso que le levanta las alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. La tempestad lo arrastra al futuro irremediabilmente, al cual le ha dado la espalda, mientras que el montón de ruinas va creciendo ante él hasta llegar al cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso”¹.

Santos comenta que este ángel de la historia combina su exceso de lucidez con la falta de eficacia, donde las raíces dejan de tener sustento y las alternativas se presentan ciegas. Es aquí donde la ecuación de la modernidad entre las raíces del pasado y las alternativas del futuro aparece quebrada en la dimensión temporal del presente y de la modernidad. En palabras certeras de Santos:

“El Angelus Novus, el ángel de la historia, es la metáfora usada por Walter Benjamin para mostrar su descontento con la teoría de la historia de la modernidad occidental, una teoría que privó al pasado de su carácter redentor, transformó el presente en un instante fugaz y entregó el futuro a todos los excesos en nombre del progreso. Sin coincidir totalmente con Benjamin, considero que es necesaria una nueva teoría de la historia que cumpla dos objetivos. Por un lado, que amplíe el presente de modo que dé cabida a muchas de las experiencias sociales que hoy son desperdiciadas, marginadas, desacreditadas, silenciadas por no corresponder a lo que, en el momento, es consonante con las monoculturas del saber y de la práctica dominante. Por otro lado, que encoja el futuro de modo tal

1 BENJAMÍN, W (1980). “Über den Begriff der Geschichte”, in: *Gesammelte Schriften*, vol. I/2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, pp. 697-698.

que la exaltación del progreso –que con tanta frecuencia se convierte en realismo cínico– sea substituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas.”²

Vemos así, ya en germen, el programa que ha desarrollado Santos para las ciencias sociales y humanas: las dinámicas de interrelación entre el pasado y el futuro, entre las raíces y las alternativas, entre el realismo y la utopía, entre el inconformismo de los vivos y el de los muertos. Ello supone cambiar la ecuación de la modernidad, alterar sus variables, modificar la fórmula aséptica del progreso y redimensionar el paradigma del que han surgido la ciencia y el conocimiento modernos:

“Parto de la idea de que el paradigma de la modernidad se funda en una simetría, en gran medida falsa, entre raíces y opciones. Muestro que dicha simetría o ecuación –durante mucho tiempo creíble a pesar de ser de falsa– dejó de tener credibilidad y, por eso, es necesario imaginar una concepción de la historia y de la sociedad que no pase por ella. Sólo así será posible reconstruir el inconformismo y la indignación sociales, presentes en imágenes y subjetividades desestabilizadoras. La línea divisoria deja de ser entre raíces y opciones para ser entre la acción conformista y la acción rebelde.”³

Ciertamente el Angelus Novus de la historia benjaminiana se ha transfigurado actualmente, o como dice Santos, en la red telecomunicacional global de realidades digitalizadas, “la tempestad digital en las alas del ángel es virtual y puede ser ligada o desligada a voluntad”⁴. Quizá, podríamos precisar, el ángel de la historia mira al pasado pero se posa, de vez en cuando, en los “tecnobergs” de la globalización abismal, esos nuevos centros de la convergencia tecno-económica que marcan la divisoria entre el Norte global y el Sur global, según lo había teorizado en la década de los años 90 del pasado siglo René Armand Dreifuss. Desde la perspectiva tecnológica de Dreifuss podemos analizar el núcleo de esos fenómenos sociales que ha venido analizando Boaventura de Sousa Santos en la globalización tecnológica y económica. A través de las desigualdades Norte-Sur, Dreifuss había detectado la proliferación de los “tecnobergs globales” en la última década del pasado siglo, basados en un conjunto de innovadoras tecnologías de telecomunicaciones e informática, computación y microelectrónica, automatización y microrrobótica, optoelectrónica e ingeniería espacial, que generaban un sistema capacitador tele-info-computrónico satelital, configurado por una cambiante convergencia-en-uso, con varias funciones, de esos recursos tecnológicos, continuamente renovados e innovados. Estos recursos son aplicados como instrumental de investigación y de diseño, así como medios de producción, hasta convertirse en componentes del propio sistema productivo, en productos finales de uso y de realización tanto de eventos como de ideas, bienes, necesidades y lujos de consumo. Tenemos así los “tecnobergs”, acrónimo acuñado por Dreifuss, para caracterizar la convergencia de la teleinformática, la electrónica, la ciencia cognitiva, la nanotecnología, la optoelectrónica, la biotecnología, las energías nuevas, la robótica, la genética

2 SANTOS, B de S (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA y Universidad Nacional de Colombia, p. 18.

3 *Ibid.*, pp. 19-20.

4 *Ibid.*, p. 56.

y los servicios inteligentes, que constituyen auténticas montañas tecnológicas flotando en el océano de la globalización con las siguientes propiedades⁵:

- Teleinfocomputrónica satelital, que comprende intensas concentraciones de “materia gris”, presencial o en red, para la investigación y la capacidad de aplicación tecnológica en la actividad humana, en la vida social, en campos esenciales del conocimiento, de la gestión y de la dirección administrativa.
- Electrónica e ingeniería de nuevas concepciones (de proceso y lugar, en el tiempo y en el espacio) para la producción y el (con)vivir, con materiales nuevos y alternativos, elementos inmateriales y componentes “inteligentes”, desde la ingeniería molecular y la diversidad de sus conexiones hasta el biosteel.
- Cognición, que se ocupa de la “Gaya” ciencia del pensamiento y de la vida (sin espacio ni tiempo, sin tiempo ni espacio), incluyendo el conjunto gnoseo-tecnológico de aprehensión y manejo de la realidad real y (de la imagen) virtual, además de las tentativas de vivir y de razonar comprensiones integradoras y concepciones de teorías unificadoras relacionadas con nuevos saberes.
- Nanotecnología, con la implantación de nanochips en la búsqueda de información sobre el cuerpo y su contexto, entrando (y preparándose para seguir adelante) en las experiencias de creación de redes neuronales vivas y redes neuronales artificiales (ARN) y de la microcomputación cuántica, la cual, en lugar de transistores, tendrá partículas subatómicas actuando con (qu)bits.
- Optoelectrónica, con extensiones hasta la microfotónica e interactuando en la búsqueda de chips ópticos y transmisión de datos a la velocidad de la luz.
- Biotecnología, en sus diversas dimensiones (gnoseología y sus aplicaciones) introducidas en la biorrobótica, la biónica, la biometría digital, la bioquímica, la bioinformática y la bioingeniería, incluyendo conexiones con nuevos materiales.
- Energías alternativas y nuevas, tales como la conversión del movimiento de las olas del mar en electricidad, a través de placas de plástico piezoeléctrico ancladas en el fondo de los océanos, el aprovechamiento de la energía solar y eólica, etc.
- Robótica, avanzando en las investigaciones de circuitos integrados híbridos (moléculas de semiconductores y células vivas), con consecuencias importantes en la nanobiorrobótica, haciendo viables la producción de microordenadores capaces de adaptarse a distintas situaciones y de razonar de forma similar al cerebro.
- Genética, relacionada con la decodificación y la computación genética (chips de ácido desoxirribonucleico, ADN), terapia genética y neuromedicina de trasplantes entre seres vivos, llegando hasta el “inicio” clónico, con la posibilidad de modificaciones ilimitadas en la configuración básica de los seres vivos.
- Servicios “inteligentes”, en acelerada innovación y superación integrada, que incluyen tecnologías de Memoria y Cálculo Complejo (MCc), de Comando, Con-

5 DREIFUSS, RA (2005). “Tecnobergs globales, globalización y planetarización”, in: MORAES, de D (Coord.). *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*. Barcelona, Icaria, pp. 78-79.

trol y Coordinación (C3), de Información, Informática e Infonomía (I3) y de Logística (L). Un conjunto de recursos, reunidos como $MCC + C3 + I3 + L$, que, en su variada interacción multimediática, permite crear, guardar y encriptar, recuperar y decodificar, reproducir y transmitir datos, imágenes y sonido en tiempo real. Además de accionar sistemas de realidad virtual y presencial en diversos tiempos, estos recursos se convierten en esenciales para la planificación y para la gestión ejecutiva en nuevas escalas y dimensiones.

Estos tecnobergs globales configuran la topografía económica de los países desarrollados. En analogía con las montañas de hielo de los icebergs, la mayor parte de la masa de estos tecnobergs se encuentra bajo la superficie económica de la orografía de la globalización, nutriéndose de los cimientos culturales, sociales y civilizatorios, al menos en los siguientes aspectos⁶:

- *Los tecnobergs desplazan al ciudadano en el ejercicio de su ciudadanía y lo convierten en consumidor, ejerciendo una pérdida y transfronterización de las decisiones y un distanciamiento físico y mediático de los centros de poder.*
- *Los tecnobergs reconfiguran la posición de los países en las diversas ecuaciones y reformulan sus relaciones, por medio de las innovaciones científicas y la aceleración tecnológica y por razón de la veloz traducción del nuevo conocimiento científico a saltos tecnológicos, cada vez mayores y más complejos, en un menor espacio de tiempo.*
- *Los tecnobergs mueven el planeta a través de productos que posibilitan el transporte de bienes y de personas (y su comunicación) con una velocidad, una calidad y una cantidad incomparables con épocas anteriores, y que no son nada comparado con lo que se avecina.*
- *Los tecnobergs resultan impulsados por la acción de grandes corporaciones –en el comercio internacional, interempesarial e intracorporativo– y por el apoyo de los gobiernos, obligados en una carrera sin límites, con sus exigencias de mantener o conquistar la primera posición, o de compartir los primeros y segundos lugares en la topografía de la innovación y el desarrollo.*

Los tecnobergs sobresalen en la superficie del planeta como grandes masas tecnológicas, económicas, sociales e informacionales, capaces de generar tsunamis financieros, políticos y sociales. La Tierra pasa a ser rediseñada por el entrecruzamiento de las multifacéticas transformaciones de investigación y desarrollo, de producción de conocimientos, saberes y habilidades, constituyendo “complejos capacitadores de contenido tele-info-nano-opto-bio-computrónico satelital”, en opinión de Dreifuss y su mirada desde las relaciones Norte-Sur. En cualquier caso, la teorización de los tecnobergs pone de manifiesto la realidad emergente de las innovaciones a escala, así como la compleja interacción entre convergencia y divergencia de sociedades, tecnologías y conocimientos, un fenómeno siempre complejo y difícil, repleto de utopías y miopías.

Esta nueva realidad tecnológica y económica de la globalización y sus tecnobergs ha traído dos falacias en los estudios sociales y humanísticos que ha denunciado Boaven-

tura de Sousa Santos⁷. La primera de ellas es la falacia del determinismo. Consiste en la difusión de una suposición según la cual la globalización es un proceso mecánico espontáneo y automático, que se presenta de forma inevitable e irreversible, conforme se intensifica y avanza según una lógica y una dinámica propias lo suficientemente fuertes para imponerse frente a cualquier interferencia externa, por lo que resulta difícil oponerse a él, establecer resistencias o presentar alternativas. La base de esta falacia consiste en transformar las causas de la globalización en efectos de ésta. La segunda de las suposiciones es la falacia de la desaparición del Sur. En los términos de esta otra suposición demoledora, las relaciones Norte/Sur nunca constituyeron un verdadero conflicto, sino que durante mucho tiempo el Norte fabricaba productos manufacturados mientras que el Sur proveía de las materias primas, al tiempo que el Norte global generaba epistemologías institucionalizadas e innovadoras y el Sur global contraponía conocimientos locales dispersos. La idea subyacente es que la globalización del Norte se impone de manera uniforme en todas las regiones del mundo y en todos los sectores de actividades, a través de sus arquitectos, las empresas multinacionales, que son infinitamente innovadores y que disponen de una capacidad organizativa para transformar la nueva economía global en una oportunidad sin precedentes, como el nuevo ángel benjaminiano de la historia mundial.

Por esta sucesión de acontecimientos que deja el vendaval de la historia, Santos ve la presencia continuada de un pensamiento abismal, que va, por lo menos, desde el Tratado de Tordesillas hasta la globalización hegemónica actual, donde la visibilidad del conocimiento y de la producción se sostiene sobre lo invisible. La primera línea global moderna fue probablemente el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494), que marcaba una línea de demarcación en el globo entre el Viejo Mundo y el Mundo Nuevo a través de un abismo de dominación. Así se cartografiaba en los siglos XV y XVI la brecha entre lo visible y lo invisible, entre la civilización humana y lo salvaje, como reflejara amargamente Blaise Pascal:

“El carácter abismal de las líneas se manifiesta por sí mismo en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular – “Más allá del ecuador no hay pecados” – recogida en el famoso pasaje de *Pensées* de Pascal escrito a mediados del siglo XVII: «Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero [...] Este es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro»⁸.

Este pensamiento abismal se nutre de la imposibilidad para pensar la copresencia de los dos lados de la cordillera fronteriza o de la línea limitadora. La modernidad ha generado así epistemologías de la ceguera, reforzadas por la ciencia y el derecho, hasta tiempos muy recientes. Todavía hoy hay muchas brechas, muchos muros, muchas líneas,

7 SANTOS, B de S (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, pp. 260-261.

8 SANTOS, B de S (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO y Prometeo Libros, p. 16.

*muchos abismos, que marcan los mapas de la hegemonía y dibujan con los trazos de la discriminación y de la segregación. Hace tiempo que frente a esta situación generalizada del pensamiento abismal globalizado, Boaventura de Sousa Santos ha propuesto repensar la teoría crítica de las ciencias sociales y humanas, denunciando el monopolio de las lógicas dominantes y abismales, que se expresan en cinco monoculturas: la monocultura del saber y del rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la monocultura de la escala dominante y la monocultura productivista*⁹.

La primera lógica deriva de la monocultura del saber y del rigor. Gran parte de esta monocultura se basa en la idea de que el único conocimiento válido es el conocimiento científico, académico e institucionalizado, despreciando y minusvalorando otras epistemologías “no rigurosas” -conocimientos populares, conocimientos tradicionales, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, conocimientos locales-.

La segunda lógica se basa en la monocultura del tiempo lineal, la idea según la cual la historia tiene un sentido único y una dirección conocida, que han sido formulados por medio de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo y, ahora, globalización. A lo largo de los últimos doscientos años, lo que no ha sido compatible con la lógica de este tiempo lineal es catalogado como lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan las jerarquías, ocultándolas, a través de diferentes clasificaciones: racial, étnica, sexual, castiza. Estas clasificaciones tienden a naturalizar las lógicas de la dominación e invalidan, con frecuencia, una alternativa creíble frente a quienes detentan los mecanismos de poder y justificación amparados en un orden hegemónico y natural.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la monocultura de la escala dominante. En los términos de esta lógica, se establece una única escala fundamental como patrón de medida, que determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante ha aparecido bajo dos formas primordiales: lo universal y lo global. El universalismo invalida todo lo que es juzgado como particular o vernáculo. La globalización invalida todo aquello que es considerado como local o particular.

Finalmente, la quinta lógica es la monocultura productivista, donde prima el crecimiento económico como objetivo racional incuestionable, dentro de un único ciclo de producción, tanto social como natural. La naturaleza y la sociedad quedan reducidas a la lógica de la producción y reproducción que maximiza la generación de lucros y funciones de utilidad. La naturaleza que no obedece a esta lógica productivista es declarada estéril y el trabajo humano no regulado por dicha lógica es clasificado como improductivo.

9 SANTOS, B de S (2005). *Op. cit.*, pp. 160-162; SANTOS, B de S (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 23-25; y SANTOS, B de S (2006a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, pp. 75-78.

Frente a estas cinco monoculturas que generan el epistemicidio o la muerte de los conocimientos alternativos, Boaventura de Sousa Santos ha propuesto cinco ecologías de la experiencia y del conocimiento, a fin de superar el monocultivo de las monoculturas en las ciencias sociales y humanas contemporáneas¹⁰:

1. La ecología de los saberes. *Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional. La ecología de los saberes propone que no hay ignorancia ni saber en general o en abstracto. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular, en un diálogo de saberes y conocimientos, incluidos los científicos.*

2. La ecología de las temporalidades. *Frente a la lógica de la monocultura del tiempo lineal, hija de la secularización de la escatología judeo-cristiana en la modernidad occidental, la ecología de temporalidades asume la posibilidad de ampliar la contemporaneidad, porque a veces se producen encuentros simultáneos que son al mismo tiempo contemporáneos y extemporáneos.*

3. La ecología de los reconocimientos. *Frente a la lógica de la monocultura de la naturalización hegemónica de las diferencias, la ecología de los reconocimientos procura una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, abriendo la posibilidad de diferencias iguales a partir de reconocimientos recíprocos, esto es, la posibilidad de aceptar las diferencias razonables que cuestionan las jerarquías sociales naturalizadas en un contexto de problematización y diálogo.*

4. La ecología de las trans-escalas. *Frente a la lógica de la monocultura de la escala dominante global, cabe la posibilidad de articular diferentes análisis de escalas locales, nacionales y globales, porque las escalas y las cartografías de los fenómenos no coinciden necesariamente en un mismo plano epistémico y fenoménico. Se abre así la posibilidad de superar la ceguera epistémica por medio de topologías diferentes que nos permiten explicar y comprender fenómenos diversos y eventos complejos.*

5. La ecología de las producciones. *Frente a la lógica de la monocultura productivista, cabe la posibilidad de recuperar y valorar otros sistemas alternativos de producción, ya tradicionales, ya modernos, que la ortodoxia productivista capitalista ha ocultado o desacreditado para subordinarlos. Esta ecología pone en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación y distribución predominantes en los flujos actuales de las economías del mercado global.*

La ecología de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las trans-escalas y de las producciones se dirige directamente a dibujar nuevos paradigmas científicos y cognitivos alejados del pensamiento abismal y de las lógicas de dominación del mundo tecnoeconómico. En esta dirección, a fin de posibilitar la construcción epistemológica de una ecología de saberes, Boaventura de Sousa Santos ha llegado a proponer

10 SANTOS, B de S (2005). *Op. cit.*, pp. 163-167; SANTOS, B. de S (2006). *Op. cit.*, pp. 26-30; y SANTOS, B de S (2006a). *Op. cit.*, pp. 78-82.

recientemente todo un programa de investigación en tres grupos temáticos¹¹: 1) la identificación de saberes, 2) los procedimientos para relacionar unos con otros, y 3) la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos.

En el primer grupo temático sobre la identificación de los saberes, aparecen ciertas preguntas programáticas que han sido ignoradas por las epistemologías modernas del Norte global:

- ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes?
- ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico?
- ¿Cómo podemos distinguir entre los distintos y variados conocimientos no-científicos?
- ¿Cómo podemos distinguir el conocimiento no-occidental del conocimiento occidental?
- Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no-occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos?
- ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no occidentales?

El segundo grupo temático para investigar los procedimientos para relacionar unos con otros da lugar a las siguientes preguntas programáticas:

- ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes?
- ¿Cómo podemos distinguir y discernir la incommensurabilidad, la incompatibilidad, la contradicción y la complementariedad entre ellos?
- ¿De dónde viene la voluntad para traducir en un ejercicio intercultural?
- ¿Quiénes son los traductores en este ejercicio entre saberes?
- ¿Cómo podemos elegir los compañeros y los asuntos para la traducción?
- ¿Cómo podemos formar decisiones compartidas y distinguir las de aquellas que nos son impuestas?
- ¿Cómo podemos asegurarnos de que la traducción intercultural no se convierte en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. Este grupo temático lleva a las siguientes cuestiones programáticas:

- ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas?
- ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento?

11 SANTOS, B de S (2010), *Op. cit.*, pp. 43-44.

- *En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema?*
- *Más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo?*
- *Por tanto, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan?*
- *Y una cuestión de interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción posabismal del saber, desde una ecología de saberes, sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?*

Ninguna de estas cuestiones tiene respuestas definitivas, sino que marcan gradientes, tendencias y tensiones que la renovación de las ciencias sociales y humanas debe abordar en su devenir metodológico y temático para hacer frente a las invisibilidades del paradigma de la modernidad entre regulación y emancipación. Esta ha sido, hasta la fecha de hoy, la gran preocupación de este pensador, sociólogo y académico. Por eso esta publicación de Utopía y Praxis Latinoamericana - Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social se ha dedicado en forma de monográfico a homenajear la trayectoria y el pensamiento de este autor tanpreciado.

A todos los que han participado en este número monográfico les agradecemos su generosidad y su trabajo, tan relevante como interesante. Asimismo, los editores de este monográfico, esperamos que sea reflejo de una forma alternativa de pensar este mundo globalizado, de unir lazos entre el Norte y el Sur, entre América y Europa, en una nueva forma de dar visibilidad a las diferentes dinámicas del conocimiento, de la ética y de la filosofía política.

Por último, para completar esta presentación, los editores coordinadores de esta edición hemos preparado un listado bibliográfico, para la sección Libraiuis, de algunas de las obras más relevantes de Boaventura de Sousa Santos en portugués, inglés, español, francés e italiano, a fin de que los lectores e investigadores interesados puedan consultar.

Ignacio Ayestarán

*Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía
y Ciencias de la Educación,
Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España.*

Álvaro Márquez-Fernández

*Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA),
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.*



Epistemologías del Sur Epistemologies of the South

Boaventura de SOUSA SANTOS

*Director del Centro de Estudios Sociales, Facultad de Economía,
Universidade de Coimbra, Portugal.*

RESUMEN

Es un hecho irreversible que el *logos* eurocéntrico ha implosionado en sus propias fuentes de desarrollo político y económico. El peligro de esta crisis es total porque abarca su hegemonía y a la humanidad y a la naturaleza. ¿De qué alternativas disponemos para superar este fin de milenio y su hecatombe? Es evidente que estamos viviendo los “tiempos póstumos” o de “filosofía finisecular” de una Modernidad que luce, por otra parte, rebasable desde otra episteme histórico-cultural que reconozca la relación ecosistema del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de los seres vivos que pueblan este planeta. Esta otra epistemología que tiene su génesis en la Teoría Crítica y se recrea en América Latina, desde el Sur, se asume desde la praxis de un *logos* emancipador que fractura los límites hegemónicos del “capitalismo sin fin” y del “colonialismo sin fin”, ya que hace posible recuperar desde la “sociología de las emergencias”, la presencia de los pueblos milenarios que han logrado la recreación de su habitat a través de una relación simbiótica directa, con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra (*Pachamama*). La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización, no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el “*Sumak Kawsay*”.

Palabras clave: Epistemología, Sur, Naturaleza, Interculturalidad.

ABSTRACT

It is an irreversible fact that the Eurocentric logos has imploded on its own sources of political and economic development. The danger of this crisis is total because it includes its hegemony as well as humanity and nature. What alternatives do we have to overcome this end of a millennium and its catastrophe? It is evident that we are experiencing the “latter days” or the “turn of a century philosophy” of modernity that appears, on the other hand, able to be surpassed by the viewpoint of another historical-cultural episteme that recognizes the eco-systemic relationship of man together with the existential diversity of the living beings that populate this planet. This other epistemology has its genesis in Critical Theory and it is recreated in Latin America from the South, one assumes from the praxis of an emancipating logos that fractures the hegemonic limits of “endless capitalism” and “endless colonialism,” since it makes it possible, from the “sociology of emergences,” to recover the presence of thousand-year-old peoples that have achieved recreation of their habitat through a direct symbiotic relationship with the cycles or generating processes of Mother Earth (*Pachamama*). The ancestral wisdom carried in the thought of these original peoples, expressed by their traditions, rites, magic, even their anthropomorphic representations of reality, are symptoms that the twilight of civilization does not extinguish itself in the West, but is reborn from the South with the “*Sumak Kawsay*.”

Keywords: Epistemology, South, Nature, Interculturality.

INTRODUCCIÓN

Contrario al trompeteo triunfalista del pensamiento convencional burgués y la jereñada pesimista del pensamiento crítico eurocéntrico, yo he venido insistiendo, por todo el mundo, que hay alternativas prácticas al actual *status quo* del que, no obstante, raramente nos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles para nuestras maneras de pensar. He venido reiterando, por lo tanto, que no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento.

En los últimos diez años he intentado someter esta idea a prueba analizando, primero, el Foro Social Mundial, proceso que empezó en Porto Alegre en 2001 y, más recientemente, los procesos políticos en Bolivia y Ecuador¹. En el primer caso, he usado el FSM para demostrar la existencia de una globalización contra-hegemónica; en el segundo, me he centrado en las intensas movilizaciones políticas, en particular, en los movimientos indígenas, que han posibilitado sendas Constituciones políticas altamente innovadoras que contienen la promesa de concepciones alternativas del estado (plurinacionalidad, democracia participativa), del desarrollo (*Sumak Kawsay* o *buen vivir*) y de los derechos humanos (incluyendo los derechos de la naturaleza). Como sus nombres lo indican, algunas de estas alternativas recurren a filosofías y visiones del mundo no occidentales. La primera se ocupa del límite de la tradición crítica occidente-céntrica para analizar y evaluar procesos políticos que recurren a universos simbólicos y culturales contrarios a los que subyacen en aquella tradición. La segunda cuestión concierne la exploración de alternativas epistemológicas y teóricas que proveerán eventualmente una salida de la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada.

En este trabajo, expongo el contexto intelectual y social que genera este tipo de cuestionamiento y ofrezco algunos ejercicios preliminares que conciernen el fundamento epistemológico de una respuesta adecuada a esas preguntas. En relación al contexto, describo los desafíos que confronta la tradición crítica occidental bajo los siguientes enunciados: lo viejo y lo nuevo; la pérdida de sustantivos críticos; la relación fantasmal entre la teoría crítica y la transformación social; el fin del capitalismo sin fin; el fin del colonialismo sin fin. Con respecto a las nuevas direcciones epistemológicas, ofrezco como sugerencias las epistemologías del Sur basadas en las ecologías de los conocimientos y sobre la traducción intercultural.

EL PROYECTO YASUNI: ¿MUY VIEJO O MUY NUEVO?

Ilustraré los nuevos campos de alternativas hasta ahora “desaprovechados” o ignorados por la tradición crítica occidental a través de una de las transformaciones siendo propuesta en América Latina: el proyecto Yasuni ITT en Ecuador, proyecto extremadamente controversial como lo demostró el pasado *coup d'état* en Ecuador. El proyecto Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), presentado por primera vez en 2007 por el entonces ministro de Energía y Minas, el gran intelectual y activista Alberto Acosta, que posteriormente fue presidente de la Asamblea Constituyente, es una alternativa al modelo capitalista ex-

1 SANTOS, B de S (2005). “The Future of the World Social Forum: The Work of Translation”, *Development*, 48 (2), pp. 15-22. SANTOS, B de S (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. S. Paulo, Cortez Editora. SANTOS, B de S (2008a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz, Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA. SANTOS, B de S (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz, Plural Editores.

tra-activista de desarrollo que hoy prevalece en América Latina. Se trata de un ejercicio de corresponsabilidad internacional que apunta hacia una nueva relación entre los países más y menos desarrollados y hacia un nuevo modelo de desarrollo: el modelo post-petrolífero. Ecuador es un país pobre a pesar de -o a causa de- ser rico en petróleo. Su economía depende fuertemente de la exportación de petróleo: el rendimiento petrolífero constituye el 22% del producto interior bruto y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y ambiental causada por este modelo económico en la Amazonia es verdaderamente impactante. Como consecuencia directa de la explotación de petróleo por parte de Texaco-Chevron, más tarde-, entre 1960 y 1990, desaparecieron dos pueblos amazónicos enteros: los *tetetes* y los *sansahauris*.

La iniciativa ecuatoriana trata de romper con este pasado y consiste en lo siguiente. El Estado ecuatoriano se compromete a dejar en el subsuelo reservas de petróleo calculadas en 850 millones de barriles existentes en tres pozos - Ishpingo, Tambococha y Tiputini, de ahí el acrónimo de la iniciativa - del Parque Nacional amazónico Yasuní, una de las regiones más ricas en biodiversidad del planeta, a condición de que los países más desarrollados compensen a Ecuador con la mitad de los ingresos que el Estado ecuatoriano dejaría de obtener a consecuencia de esa decisión. El cálculo prevé que la explotación generará, a lo largo de 13 años, un rendimiento de 4 a 5 billones de euros y emitirá para la atmósfera 410 millones de toneladas de CO₂. Esto podría evitarse si Ecuador fuese compensado con cerca de 2 billones de euros mediante un doble compromiso. Ese dinero se destinaría a inversiones ambientalmente correctas: energías renovables, reforestación, etc.; y el dinero se recibiría bajo la forma de certificados de garantía, unos créditos que los países “donantes” recuperarían, y con intereses, en el caso de que Ecuador explotara el petróleo.

Contrariamente al Protocolo de Kioto, esta propuesta no busca crear un mercado del carbono; busca evitar su emisión. No se limita, por tanto, a apelar a la diversificación de las fuentes energéticas; sugiere la necesidad de reducir la demanda de energía, cualesquiera sean sus fuentes, lo que implica un cambio de estilo de vida. Combina preocupaciones medioambientales occidente-céntricas con concepciones indígenas de la *Pachamama* (Madre Tierra). Vindica el derecho de la naturaleza a ser protegida como ente viviente siempre que la estabilidad y regeneración de sus ciclos vitales son amenazados. Proclama la idea de *Su-mak Kawsay*, buen vivir, como una alternativa a las concepciones de desarrollo occidente-céntricas (todas ellas consideradas insustentables) y al crecimiento infinito. Debe ser interpretada como una contribución indígena al mundo entero, pues está ganando adeptos en sectores cada vez más amplios de ciudadanos y movimientos a medida que se va haciendo evidente que la degradación ambiental y la depredación de los recursos naturales, además de insustituibles y socialmente injustas, conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

La turbulencia política interna que esta propuesta provocó es una señal clara de la magnitud de lo que la propuesta envuelve.² Lo que está en causa es la primera gran ruptura con el modelo económico desarrollista-extractivista que desde el periodo colonial ha dominado el hemisferio. La posibilidad de convertirse en un precedente para otras iniciativas si-

2 En este momento (junio de 2011) la concretización de este proyecto parece poco probable. Por un lado, la crisis financiera y económica que afecta el Norte desde 2008 torna más difícil el nuevo tipo de cooperación internacional que este proyecto implica. Por otro lado, el gobierno ecuatoriano perdió su “entusiasmo” debido a la presión de compañías petroleras multinacionales. Sin embargo, este proyecto conserva su validez como tal, marcando presencia en la agenda política durante cuatro años permitiendo imaginar otro mundo posible.

millares en otros países es muy amenazante para al capitalismo global y en especial para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un padrón igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sustentable a lo largo de muchos años que equilibre dos intereses igualmente fuertes: el interés de Ecuador en preservar su soberanía nacional dados los riesgos en que incurre al internacionalizar sus planes de desarrollo; y los intereses de los contribuyentes internacionales de que sus contribuciones no se desvíen para fines que no sean los acordados. Será una cooperación muy distinta de la que ha dominado las relaciones centro-periferia en el sistema mundial moderno, dominada por el imperialismo, los estándares dobles, los ajustes estructurales, el trueque desigual, el alineamiento forzado, etc.

Esta propuesta plantea varios desafíos teóricos y políticos. Probablemente el primero sea cómo lidiar con la ubicación temporal de esta iniciativa. ¿Es nueva en tanto apunta a un futuro post-capitalista y constituye una novedad sin precedentes dentro de la lógica moderna de desarrollo, o es nueva, más bien, porque exige un retorno sin precedentes al antiguo pasado pre-capitalista y porque está enraizada en concepciones de la naturaleza no-occidentales? En el primer caso, la novedad se acerca a la utopía; en el segundo, al anacronismo. A continuación presentaré algunos de los dilemas analíticos.

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos. Esta dificultad lleva a un dilema no inmediatamente obvio: sólo es posible crear nuevos marcos conceptuales y analíticos sobre la base de los procesos que generan la necesidad misma de crearlos. ¿Cómo se definiría esta necesidad? ¿Cómo se debería sentirla? Esta necesidad es metateórica y metaanalítica, es decir, implica la escogencia política para poder considerar semejante proceso como nuevo, y no como extensiones de los viejos procesos. No se trata de una escogencia que pueda adecuadamente teorizarse a sí misma, puesto que los mismos procesos, a excepción del caso de rupturas estructurales totales, podrían decidirse por cualesquiera de las escogencias por razones igualmente creíbles. Detrás de la escogencia hay una apuesta y un acto de voluntad e imaginación, más que un acto de razón especulativa. Escoger la novedad implica una novedad voluntariosa. ¿Qué fundamenta esta voluntad? Un sentido de incomodidad y no-conformismo con respecto a nuestro presente, un presente que no deseamos perpetuar porque creemos que merecemos algo mejor. Por supuesto, para que la apuesta sea creíble es necesario invocar argumentos sensatos. Pero tales argumentos circulan en contra de un trasfondo incierto y de la ignorancia, los ingredientes mismos de la apuesta. El asunto se vuelve aún más complejo una vez que la novedad mira el futuro apuntando al pasado, e incluso al pasado antiguo. Para un modo de pensamiento enmarcado en la concepción moderna del tiempo lineal esto es absurdo: cualquier objetivo de volver al pasado es viejo y no nuevo. Para ser mínimamente consistente esto debe suponer la invención del pasado en cuyo caso el por qué y el cómo de la invención se convierten en la cuestión. Esto nos regresa a la cuestión de la novedad.

Esta dificultad podría tal vez ser mayor: la apuesta exitosa en la novedad no implica la sustentabilidad de la novedad exitosa. En otras palabras, un inequívoco proceso nuevo o novel podría fracasar precisamente por ser nuevo. Lo nuevo debe lidiar no sólo con el autoevidente *dejá vu* (conceptos y teorías viejas), sino también con las fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficiencia cuando son confrontadas con algo nuevo. El significado fundamental del conservadurismo reside en su resistencia a lo nuevo que, en

su mejor expresión, se concibe como una amenaza a lo que puede lograrse por medio de lo viejo. Este conservadurismo puede emerger tanto de la derecha como de la izquierda.

De nuevo aquí la posible naturaleza dual de la novedad regresa. El conservadurismo será confrontado en dos modos contrastivos: bien porque lo nuevo no tiene precedente en el pasado, bien porque lo nuevo recurre a un pasado demasiado antiguo para pertenecer a la concepción conservadora del pasado. En el caso particular de América Latina, reclamar un pasado pre-colonial es una propuesta revolucionaria para los conservadores y es por esto totalmente rechazada por ellos.

Existe aún una tercera dificultad. Lo nuevo o novel sólo puede ser analizado en sus propios términos mientras ocurre. Una vez que la incidencia concluye – el momento y la naturaleza de la conclusión suelen ser muy polémicos – deja de ser nuevo. Lo viejo se aferra, tanto a lo viejo-viejo como a lo nuevo-viejo. Para resistir a la conclusión, la apuesta en lo nuevo deber ser seguida por la apuesta en la no-conclusión, en el Todavía-No. La segunda apuesta requiere que el análisis deba ser siempre tan abierto e incompleto como aquello que está siendo analizado. Esta apuesta acompaña los procesos en curso en tiempo real analítico, por así decir. Lo que está siendo analizado hoy puede ya no existir mañana. La significación política puede incluso cambiar rápidamente, tan rápido como fuerzas políticas diferentes destruyen, cooptan o subvierten las agendas de sus adversarios. Cualquier construcción teórico-analítica por lo tanto tiene necesariamente una dimensión pragmática. Semejante dimensión no debe sin embargo concebirse como la vanguardia de un proceso social y político en curso, siempre al borde de ser traicionado por la realidad mediocre. Por el contrario, es más bien una construcción en retaguardia que examina cómo los procesos sociales y políticos más estimulantes acumulan temas olvidados, alianzas perdidas, errores no reconocidos, promesas incumplidas, y traiciones disfrazadas.

EL FIN DE LO QUE NO TIENE FIN

Dos dificultades persiguen en los últimos treinta años al pensamiento crítico de raíz occidental. Son dificultades casi dilemáticas porque ocurren a nivel de la propia imaginación política que sostiene la teoría crítica y, en última instancia, la política emancipadora.

EL FIN DEL CAPITALISMO SIN FIN

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Esta dificultad ha fracturado el pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera vertiente se ha dejado bloquear por la primera dificultad (la de imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y, al contrario, centró su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los principios del individualismo (versus comunidad), la competencia (versus reciprocidad) y la tasa de ganancia (versus complementariedad y solidaridad). La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de Bienestar y el Estado Desarrollista de los años 60 del siglo pasado son las principales formas políticas de este *modus vivendi*. En el Continente, el Brasil del Presidente Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en significativas transferencias condicionadas de dinero a los grupos sociales considerados vulne-

rables. Es también un Estado neo-desarrollista que articula el nacionalismo económico mitigado con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.³

La otra vertiente de la tradición crítica no se deja bloquear por la primera dificultad y, en consecuencia, vive intensamente la segunda dificultad (la de imaginar cómo será el fin del capitalismo). La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas pos-capitalistas después del colapso del “socialismo real” y, por otro, implica imaginar alternativas pre-capitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. Aún cuando usa la noción de “socialismo”, busca calificarla de varias maneras –la más conocida es “socialismo del siglo XXI”– para mostrar la distancia imaginaria que existe entre lo que propone y lo que en el siglo pasado se presentó como socialismo. Los procesos políticos en curso hoy en día en Bolivia, Venezuela y Ecuador representan muy bien esta vertiente. Esta dificultad de la imaginación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el pos-capitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el pos-capitalismo a partir del pre-capitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno.⁴

La coexistencia de estas dos vertientes son formas de respuesta a la imaginación política es lo que más creativamente caracteriza el continente latinoamericano de este período.⁵ Son muy distintas en los pactos sociales que las sostienen y en los tipos de legitimación que buscan, así como en la duración del proceso político que protagonizan. La primera, más que interclasista, es transclasista en la medida en que propone a las diferentes clases sociales un juego de suma positiva en el que todos ganan, permitiendo alguna reducción de la desigualdad en términos de ingresos sin alterar la matriz de producción de dominación clasista. Por otro lado, la legitimación resulta del aumento de las expectativas de los históricamente excluidos sin disminuir significativamente las expectativas de los históricamente incluidos y súper-incluidos. La idea de lo nacional-popular gana credibilidad en la medida en que el tipo de inclusión (por vía de ingresos transferidos del Estado) oculta eficazmente la exclusión (clasista) que simultáneamente sostiene la inclusión y establece sus límites. Por último, el proceso político tiene un horizonte muy limitado, producto de una coyuntura internacional favorable, y de hecho se cumple con los resultados que obtiene (no con los derechos sociales que hace innecesarios) sin preocuparse por la sustentabilidad futura de los resultados (siempre más contingentes que los derechos).

En el caso de la segunda vertiente, el pacto social es mucho más complejo y frágil porque: 1) la lucha de clases está abierta y la autonomía relativa del Estado reside en su ca-

3 Una crítica fuerte de este modelo puede leerse en OLIVEIRA, F (2003). *Crítica da Razão Dualista: O Ornitorrinco*. São Paulo, Boitempo.

4 Uno de los análisis más influyentes del colonialismo interno en el Continente es el de GONZÁLEZ CASANOVA, P (1969). *Sociología de la Explotación*. Ciudad de México, Siglo XXI.

5 Puede pensarse que la distinción entre las dos vertientes es una reformulación de la distinción entre reforma y revolución. No es así en la medida en que las dos vertientes recurren a las mismas mediaciones que caracterizaran el reformismo: democracia política y cambio legal. Pero, por otro lado, no lo hacen de la misma manera. La segunda vertiente radicaliza las mediaciones al darles contenidos y formas no liberales como es el caso de la Constitución de Bolivia que reconoce tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria (véase adelante). Además, los procesos políticos donde domina la segunda vertiente usan una semántica revolucionaria y anti-capitalista para justificar la radicalización de las mediaciones reformistas. Quizás se aplicaría en este caso la idea de las reformas revolucionarias de las que habla André Gorz.

pacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria (la confusión resultante torna posible el armisticio pero no la paz); y 2) en la medida en que la explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de los conflictos y hacen la institucionalización de estos mucho más problemática y precaria. Puede así ocurrir un interregno de legitimación. La legitimidad nacional-popular⁶ ya no es viable (porque la nación ya no puede omitir la existencia de naciones que quedarán fuera del proceso de democratización) y la legitimidad plurinacional-popular no es todavía posible (las naciones no saben todavía cómo se pueden sumar a una forma de Estado adecuada).⁷ Lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/exclusión de las naciones étnico-culturales. Las transferencias financieras del Estado a los grupos vulnerables son de hecho procesos internos de internacionalidad, pero paradójicamente tienden a polarizar las relaciones entre la nación cívica y las naciones étnico-culturales. La redistribución de la riqueza nacional no produce legitimidad si no es acompañada por la redistribución de la riqueza plurinacional (autonomía, autogobierno, reconocimiento de la diferencia, interculturalidad). Por esta razón, el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades.

Las dos vertientes de la difícil imaginación política emancipadora, a pesar de ser muy distintas, comparten tres complicidades importantes. Primero, las dos son realidades políticas a partir de movilizaciones populares muy fuertes. Hoy es evidente en varios países del Continente que las clases populares tienen disponibilidad para “la asunción de nuevas creencias colectivas”, como diría Zavaleta⁸. Las mediaciones democráticas parecen más fuertes y si no sustituyen las formas tradicionales de dominio, por lo menos las enmascaran o hacen su ejercicio más costoso para las clases dominantes. Segundo, las dos vertientes amplían el mandato democrático en la misma medida en que amplían la distancia entre las experiencias comunes de las clases populares y sus expectativas en cuanto al futuro. Tercero, las dos vertientes usan un espacio de maniobra que el capitalismo global ha creado sin poder interferir significativamente en la configuración o permanencia de ese espacio, incluso si para la segunda vertiente esta incapacidad resulta de la inexistencia de un movimiento fuerte de globalización contra-hegemónica o de una nueva Internacional.

6 Uso el concepto de lo “nacional-popular” en el sentido que le atribuye ZAVALETA, MR (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México, Siglo XXI, inspirado ciertamente en Gramsci: “La conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal”, p. 9.

7 La idea de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aún cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin inter-comunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Sólo entonces la plurinación será la nación.

8 ZAVALETA, MR (1986). *Op. cit.*, p. 16.

EL FIN DEL COLONIALISMO SIN FIN

La segunda dificultad de la imaginación política latinoamericana progresista puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin. Parte del pensamiento crítico se ha dejado bloquear por la primera dificultad (imaginar el fin del colonialismo) y el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo. Para esta vertiente las independencias significaron el fin del colonialismo y por eso el anti-capitalismo es el único objetivo político legítimo de la política progresista. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-cultural. Al contrario, valora el mestizaje, que caracteriza específicamente el colonialismo ibérico como manifestación adicional de la sujeción del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anti-capitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anti-colonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del post-colonialismo tiene en el Continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: “el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio”⁹. Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención.

Los dos desafíos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano - el pos-capitalismo y el pos-colonialismo - y el tercer desafío de las relaciones entre ambos marcan la turbulencia que actualmente atraviesa las ecuaciones que planteaba René Zavaleta¹⁰: forma clase/forma multitud; sociedad civil/comunidad; Estado/nación; transformación por la vía del excedente económico/transformación por la vía de la disponibilidad democrática del pueblo. Estos tres desafíos son de hecho las corrientes de larga duración, las aguas profundas del Continente que ahora afloran a la superficie de la agenda política debido al papel protagónico de los movimientos indígenas, campesinos, afro-descendientes y feministas en las tres últimas décadas. El papel protagónico de estos movimientos, sus banderas de lucha y las dos dificultades de la imaginación política progresista ya mencionadas

9 MARIÁTEGUI, JC (s/f,1925). *Ensayos escogidos*. Lima, Editorial Universo, p. 208.

10 ZAVALETA, MR (1983). *Bolivia, hoy*. México, Siglo Veintiuno; ZAVALETA, MR (1983). “Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, in: ZAVALETA, MR (Ed.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI. pp. 219-240; ZAVALETA, MR (1986). *Op. cit.*

son precisamente los factores que determinan la necesidad de tomar alguna distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica. Además de ellos, hay dos otros factores de raíz teórica que refuerzan esa necesidad: la pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica.

LA PÉRDIDA DE LOS SUSTANTIVOS CRÍTICOS

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era “propietaria” de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia en relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, fetichismo de las mercancías, frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio.

Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, en el plano pragmático, una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Como afirmo adelante, una de las dimensiones del contexto actual del Continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales han mostrado para usar de modo contra-hegemónico y para fines contra-hegemónicos instrumentos o conceptos hegemónicos¹¹. Hay que tener en cuenta que los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría acredita en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originariamente no es lo suyo. La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro. La eficacia del uso contra-hegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso.

Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, tanto más que no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida. Si la distancia en relación a esta última no ocurre con éxito, el riesgo radica en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias a las novedades políticas del Continente o, en otras palabras, no identificar o valorar adecuadamente tales novedades.

11 De hecho el sistema de reapropiaciones opera en doble vía. En los últimos veinte años asistimos a la apropiación por parte del Banco Mundial de consignas de teoría crítica como, por ejemplo, la democracia participativa y la participación en general.

LA RELACIÓN FANTASMAL ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

La discrepancia entre la teoría y la práctica es casi constitutiva del pensamiento crítico occidental del siglo XX. Después del optimismo epistemológico del primer Gyorgy Lukács (o de la *Historia de la Conciencia de Clase*), el pesimismo se instaló representado por la Escuela de Frankfurt Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Pero pienso que hoy en día estamos confrontados con un fenómeno nuevo, a saber la enorme discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el Continente. En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afro-descendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces según formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre tierra.

Esta discrepancia entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial (FSM), realizado la primera vez en Porto Alegre en 2001. El FSM ha mostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda era más profunda que nunca. Desde luego, el FSM no se encuentra solo, como atestiguan las experiencias políticas de América Latina, la región donde surgió el FSM. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el ALCA¹² al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez (ALBA)¹³, nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen. Como evento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y proyectos de sociedad alternativos, el Foro Social Mundial ha dado una nueva dimensión a esta ceguera mutua - de la práctica frente a la teoría y de la teoría frente a la práctica - y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su sub-teorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está ma-

12 Área de Libre Comercio de las Américas.

13 Alternativa Bolivariana para las Américas.

nifiestamente presente en el desdén mostrado por la gran mayoría de activistas del FSM hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un bricolaje teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde el punto de vista de la teoría, el bricolaje teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización *a posteriori* es un mero parasitismo.

Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar en las luchas progresistas de esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia fantasmal entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas con base en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo¹⁴ y del individualismo occidental. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

14 Este concepto evoca el concepto homónimo de HARTOG, F (2003). *Regimes d'historicité: presentisme et expérience du temps*. Paris, Editions du Seuil, pero la acepción en que este lo utiliza, no es válida sino en el seno de las concepciones occidentales de temporalidad. Estas concepciones asumen como no problemática la distinción entre las tres categorías – presente, pasado, futuro – independientemente de su contenido, de Hartog. En una perspectiva occidental, el régimen de historicidad que domina después de 1989 es el presentismo (dominio del presente sobre el pasado y el futuro), y aquí concuerdo con Hartog. Con todo, en las perspectivas epistemológicas no occidentales (por ejemplo, indígenas), el Occidente fue siempre presentista (como demuestra el pillaje llevado a cabo en la secuencia de la conquista del Nuevo Mundo) y su presentismo consistió en reivindicarse como señor absoluto de “su” futuro (no existe futuro más allá del futuro occidental) y en la negación de los pasados de los pueblos por ellos encontrados. Por otro lado, a penas desde un punto de vista occidental podemos considerar que los pueblos indígenas dan prioridad al pasado. Para ellos, el pasado “forma parte” del presente. En el terreno, participé en diversas reuniones de los pueblos indígenas en el decurso de las cuales los antepasados eran invitados a formar parte de nuestro círculo de diálogo. Todos los antropólogos y sociólogos que trabajaron en estas regiones del mundo comparten ciertamente esta experiencia.

En su brillante recorrido por la historia progresista del continente latinoamericano y, en especial, por las varias “concepciones del mundo” de carácter contestatario y emancipador que dominaron Bolivia en los dos últimos siglos, Álvaro García Linera analiza de modo lapidario cómo la “narrativa modernista y teleológica de la historia” se transformó, a partir de cierto momento, en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico ante los nuevos movimientos emancipadores. Dice García Linera:

Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y de filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respecto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país¹⁵.

La pérdida de los sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no sólo recomiendan tomar alguna distancia en relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del Continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, pienso que, en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

La distancia que propongo en relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades “sorprendentes” (porque son nuevas o porque hasta ahora fueron producidas como no-existentes), donde puedan brotar emergencias libertadoras. En las dos secciones siguientes indico algunos caminos por los cuales tal distancia se puede concretar.

LA DISTANCIA EN RELACIÓN A LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

Tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten en nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxi-

15 GARCÍA LINERA, A (2009). “El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos”. Entrevista de Maristella Svampa, Pablo Stefanoni y Ricardo Bajo. *Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), Agosto, p. 482.

ma conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann)¹⁶ como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas.¹⁷ Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de la que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo XVI¹⁸. Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales¹⁹.

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, es bien conocida.²⁰ Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo. Sin embargo, consultado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: “Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar”²¹. Esta respuesta significa que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su proclamada universalidad, excluye de hecho la participación efectiva a unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad. Por esta vía, la declaración de exclusión puede ser simultáneamente hecha con la máxima honestidad (“Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica”) y con la máxima ceguera en relación a su no-sustentabilidad (o, para ser justos, la ceguera no es total si atendemos la salida estratégica adoptada: “Preferiría no tener que contestar”). Por tanto, el universalismo de Habermas termina siendo un universalismo benévolo pero imperial, ya que controla en pleno la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiendo a sí mismo, sin otros límites, lo que incluye y lo que excluye.²²

16 Véase SANTOS, B de S (2008b). “The World Social Forum and the Global Left”, *Politics & Society*, 36, 2, pp. 247-270.

17 Véase HABERMAS, J (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.

18 Véase SANTOS, B de S (2008c). “A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº. 80.

19 SANTOS, B de S (2009a). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI: CLACSO.

20 HABERMAS, J (1987a). *Op. cit.*, HABERMAS, J (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.

21 Entrevista a Jürgen Habermas, publicada en 1985, por Perry Anderson y Peter Dews, *New Left Review*, nº. 151, p. 104:

22 La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico pos-moderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del “panóptico” construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este “régimen de la verdad”, ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario

Mas allá de las versiones dominantes hubo otras versiones de la modernidad occidental que fueron marginalizadas por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho moderno que simultáneamente produjo la línea abismal y la hizo invisible. Me refiero, por ejemplo, a Nicolás de Cusa y Pascal, los cuales (junto con muchos otros igualmente olvidados) mantienen viva todavía hoy la posibilidad de un Occidente no occidentalista.²³ La distancia en relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales.

Tomar distancia significa entonces estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias. Esta “sociología transgresiva” es de hecho una *démarche* epistemológica que consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el Norte global, una epistemología del Sur en el sentido mencionado abajo.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Distingo cinco modos de producción de ausencia o no-existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.²⁴

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las “dos culturas” reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido

y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de “regímenes de la verdad” alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna (SANTOS, B de S (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclee de Brouwer. p. 27). “Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur anti-imperial para armarse epistemológicamente. No se apercebí de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber (entrevista a Boaventura de Sousa Santos, in: TAVARES, M (2007). “Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos”. *Revista Lusófona de Educação*, 10, p. 133).

23 Sobre estos autores véase SANTOS, B de S (2008c). *Op. cit.*, pp. 11-43.

24 Véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*, pp. 98-159.

formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado.

Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición, un encuentro simultáneo entre no contemporáneos. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo pre-moderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, “la carga del hombre blanco” en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se establezca y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar²⁵ y, de una manera más incisiva, Césaire²⁶, Quijano²⁷, Mignolo²⁸, Dussel²⁹, Maldonado-Torres³⁰ y Grosfoguel³¹. De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

25 WALLERSTEIN, I & BALIBAR, E (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York, Verso.

26 CÉSAIRE, A (1955). *Discours sur le Colonialisme*. París, Présence Africaine.

27 QUIJANO, A (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, 6(2), pp. 342-386.

28 MIGNOLO, W (2003). *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo (Cuestiones de Antagonismo)*. Madrid, Akal Editores.

29 DUSSEL, E (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, Desclee de Brouwer.

30 MALDONADO-TORRES, N (2004). “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality”, *City*, 8 n°.1, pp. 29-56.

31 GROSFOGUEL, R (2007). “Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire a los Zapatistas”, in: CASTRO-GÓMEZ, S & GROSFOGUEL, R (Eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 63-77.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales.³² En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.

SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien mejor lo trató, entre

32 Sobre los modos de producción de la globalización véase SANTOS, B de S (ed.) (2002). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez Editora, pp. 49-71 y SANTOS, B de S (2009b). *Sociologia Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 290-315.

los autores contemporáneos, fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de “Todavía-No” (*Noch nicht*) propuesto por Bloch³³. Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental³⁴. Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos: el No (*Nicht*) y el Todavía-No (*Noch nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente.

Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas re-determinan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud³⁵. Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241) es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes, y viceversa.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera³⁶. Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre; en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

33 BLOCH, E ([1947]1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass., MIT Press.

34 *Ibid.*, p. 241.

35 *Ibid.*, pp. 286-315.

36 *Ibid.*, p. 311.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales.

Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias, en tanto, es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch³⁷, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones. El No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación. En su óptimo, lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que llamo la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia en relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur³⁸.

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global,³⁹ en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo.

Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes⁴⁰. Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas.

ECOLOGÍA DE SABERES

Las dos ideas centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.⁴¹ El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo

38 SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*

39 Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y reproducción del capitalismo y el colonialismo. Es lo que llamo el Sur imperial.

40 Sobre la epistemología del Sur véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*, SANTOS, B de S (2006). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2008a). *Op. cit.* y SANTOS, B de S (2009b). *Op. cit.* Véase también SANTOS, B de S & MENESES, MP (eds.), (2009b). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina.

41 Sobre este tema véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.* pp.160-209; SANTOS, B de S (2008b). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2009b). *Op. cit.*, pp. 509-541.

el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular⁴². Aprender ciertas forma de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del inter-conocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes.

La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia. Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este *status* privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier crisis o catástrofe que pueda resultar de esas prácticas es socialmente aceptable y vista como un inevitable coste social que puede ser superado mediante nuevas prácticas científicas.

Ya que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento científico. La injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico. Aparte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación a los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en términos de igualdad. En la ecología de saberes, forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contra-hegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas⁴³ y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos.

Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre conocimientos son confrontación y diálogo entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignorantes de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimiento de modos diferentes. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos se refieren a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del re-

42 SANTOS, B de S (2005). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2008a). *Op. cit.* y (2009a). *Op. cit.*

43 Véase SANTOS, B de S (Ed.), (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres, Verso.

conocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. Las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos. La utilización contra-hegemónica de la ciencia moderna constituye una exploración paralela de los límites tanto internos como externos. Por ello, la utilización contra-hegemónica de la ciencia no se puede restringir solamente a la ciencia; únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

La segunda idea central de una epistemología del Sur es la traducción intercultural, entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La traducción entre saberes asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Este trabajo es lo que hace posible la ecología de los saberes. La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*.⁴⁴ Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica me parecen importantes. El primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concepciones de desarrollo capitalista y, por ejemplo, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi,⁴⁵ o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas (que trato con más detalle adelante). Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* y el *Sumak Kawsay* se asientan en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad.

44 SANTOS, B de S (1995). *Op. cit.*, pp. 333-347. Sobre el concepto de *umma*, cfr., especialmente, FARUKI, KA. (1979). *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi, Ma'aref; AN-NA'IM, A (Ed.) (1995). *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amesterdão, Editions Rodopi; AN-NA'IM, A (2000). "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global", *Human Rights Quarterly*, 22 (4), pp. 906-941.; HASSAN, R (1996). "Religious Human Rights and The Qur'an", in: WITTE, J. Jr.; VAN DER VYVER, JD (Eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 361-386. Sobre el concepto de *dharma*, cfr., GANDHI, M (1929/1932). *The Story of my Experiments with Truth* (volumes 1 e 2). Ahmedabad, Navajivan; ZAEHNER, RC (1982). *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.

45 Cfr., GANDHI, M (1941). *The Economics of Khadi*. Ahmedabad, Navajiva; GANDHI, M (1967). *The Gospel of Swadeshi*. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.. Sobre el *swadeshi*, cfr., también y entre otros: BIPINCHANDRA, P (1954). *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta, Yugayatri Prakash; NANDY, A (1987). *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. New Delhi y Oxford- Oxford University Press; KRISKNA, D (1994). *Swadeshi View of Globalisation*. Nova Deli, Swadeshi Jagaran Manch.

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes mundovisiones y cosmovisiones. Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este último es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka⁴⁶, entre otros.⁴⁷ Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por lo que Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría y un pensamiento racional explicados por determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el contexto colectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o de la oralidad, o como dichos, proverbios, máximas y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es “analfabeta” o “semi-analfabeta”⁴⁸.

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

46 ORUKA, HO (1990). “Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology”, in: ORUKA, HO (Ed.). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden, Brill, pp. 27-40. ORUKA, HO (1998). “Grundlegende Fragen der Afrikanischen ‘Sage-Philosophy’”, in: WIMMER, F. (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien, Passagen, pp. 35-53.

47 Sobre la filosofía de la sagacidad, cfr., asimismo, OSEGHARE, AS. (1992). “Sagacity and African Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, 32 n.º.1, pp. 95-104; PRESBEY, GM (1997). “Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy”, *Quest: Philosophical Discussions*, 11 n.º.1/2, pp. 53-65. Entre la filosofía africana de la sagacidad y las filosofías indígenas, tanto las andinas como las amazónicas, existen afinidades insospechadas.

48 ORUKA, HO (1990). *Op. cit.*, p. 28).

La idea y sensación de carencia y de incompletitud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo hindú Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: “Mi problema es cómo ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática”⁴⁹. Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico de cultura eurocéntrica es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: “¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que aquella designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?” ¿Y cómo se realizaría la hermenéutica diatópica entre cualquiera de ellos y una científica (blanca, negra, indígena) de la América Latina?

49 VISVANATHAN, S (2000). “Environmental Values, Policy, and Conflict in India”, presentado al seminario Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States”, p. 12. (http://www.cceia.org/resources/articles_papers_reports/709.html consultado el 4 Enero 2010).



Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias

Boaventura de Sousa Santos:
Toward a Sociology of Absences and Emergences

Juan José TAMAYO

*Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría,
Universidad Carlos III, Madrid, España.*

RESUMEN

En el artículo se exponen las ideas principales de Boaventura de Sousa Santos, extrapoladas de sus libros más representativos. Una breve introducción a su reflexión política y a su crítica sociológica; vale decir, se interpreta la razón estratégica y global del telos de la Modernidad; a la vez que, las alternativas interculturales de emancipación que permitan la decolonización de Occidente. Es obvio, el interés que suscita el pensador portugués, en estos momentos de crisis del neoliberalismo para las ciencias sociales y la filosofía latinoamericana.

Palabras clave: Boaventura de Sousa Santos, Teoría Crítica, Emancipación, Interculturalidad.

ABSTRACT

This article explains the principle ideas of Boaventura de Sousa Santos, extrapolated from his most representative books. A brief introduction to his political reflection and his critical sociology, it should be said, interprets the strategic and global reason for the telos of modernity at the same time as the intercultural alternatives of emancipation that permit decolonization of the West. The interest this Portuguese thinker arouses in these moments of neoliberal crisis is obvious for the social sciences and Latin American philosophy.

Keywords: Boaventura de Sousa Santos, Critical theory, Emancipation, Interculturality.

EL CIENTÍFICO SOCIAL COMO EXCAVADOR

¿Por qué resulta tan difícil hoy construir teorías filosóficas y ciencias sociales críticas, cuando hay tanto que criticar, cuando cada vez son más las situaciones que suscitan incomodidad, más aún, indignación, y llevan al inconformismo en todos los escenarios: culturales, políticos, económicos, sociales, ecológicos, jurídicos? Así lo demuestran las protestas populares en el mundo árabe contra los autócratas, las movilizaciones estudiantiles que reivindican gratuidad y mejor calidad de la enseñanza en diferentes niveles educativos: Secundaria, Universidad, el movimiento del 15-M de los *Indignados*, que comenzó en mayo de 2011 en España y se ha extendido por todo el mundo, las convocatorias masivas contra la guerra de todos los sectores sociales. Movimiento.

Por qué es tan difícil proponer alternativas de desarrollo desde las ciencias políticas y económicas, cuando las grandes promesas de la libertad, la igualdad y la paz perpetua de la modernidad quedaron sin cumplir y, cuando la realización de algunas promesas como la de dominar la naturaleza, ha tenido consecuencias tan perversas para el planeta? ¿Se puede formular un pensamiento posmoderno de oposición que recupere esas promesas y vaya más allá de la deconstrucción y del desencanto político de la posmodernidad dominante? ¿Cómo luchar contra la globalización hegemónica y qué estrategias seguir a favor de una globalización contrahegemónica? ¿Cómo contrarrestar la proliferación o, mejor, el crecimiento estructural de la exclusión en el Tercer Mundo, que va camino de desembocar en un fascismo social? ¿Cómo abordar la tarea de reinventar el Estado, la democracia y la cultura política para responder a esa situación? ¿De qué lado estamos?

Son todas preguntas de gran calado a las que viene dando respuestas con rigor científico, creatividad intelectual y en sintonía con los movimientos sociales desde hace cuatro décadas Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, Portugal, 1940), Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale, profesor en la Facultad de Economía y director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal, y Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison, U.S.A. Preguntas que vienen interpeándonos desde la lectura de sus obras mayores, que yo mismo me planteo y aplico al estudio de las ciencias de las religiones y que traslado a los científicos sociales y activistas de los derechos humanos, a los políticos y politólogos, a los filósofos y a los teólogos.

En 2003 aparecía en España su obra *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003). Dos años después se publicaba *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Trotta, Madrid, 2005). En 2009 podíamos leer en castellano *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, Madrid, 2009). Son tres obras mayores que ofrecen claves fundamentales para la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, de la política, de la economía y del derecho.

El itinerario intelectual de Boaventura de Sousa Santos no se caracteriza precisamente por el inmovilismo y la instalación en el sistema, ni siquiera en una sola disciplina o rama del saber, sino por la búsqueda y la transgresión de fronteras disciplinares. En todas sus obras interactúan armónicamente las más variadas disciplinas: la filosofía, de Aristóteles a Foucault, la ciencia política, las ciencias sociales, las ciencias jurídicas, la filosofía del derecho, la sociología jurídica, antropología, la estética, la crítica literaria, las ciencias de las religiones, etc. El resultado es un pensamiento dinámico, plural, no encorsetado, abierto a los nuevos climas culturales y a los múltiples desafíos de nuestro tiempo.

Boaventura no oculta su verdadera ubicación sociocultural. “No soy modernista. Y tampoco soy posmodernista en el sentido antedicho (posmodernismo celebratorio)”. Entre ambos propone una tercera postura: “el posmodernismo de oposición”¹, desde donde defiende que hay problemas modernos para los que no hay soluciones modernas. El paradigma moderno puede contribuir a las soluciones que buscamos, pero nunca podrá producirlas.

De Sousa Santos es uno de los científicos sociales más creativos del actual panorama intelectual, que posee una gran capacidad de innovación tanto en el propio lenguaje cargado de imágenes, símbolos e intuiciones, como en los contenidos y las propuestas, y sabe articular coherentemente los análisis críticos con las alternativas, las protestas con las propuestas, la indignación ética con la reconstrucción política, la teoría crítica con las utopías históricas. Lejos de transitar por caminos ya trillados, abre nuevos caminos en la investigación y en la escritura. El símbolo da que pensar, decía Paul Ricoeur. Creo que eso mismo se le puede aplicar al pensamiento itinerante y no instalado de Boaventura: da que pensar, porque ha sido pensado y meditado en profundidad. Él se ubica en la tradición crítica de la modernidad, si bien con distancia en aspectos fundamentales, justamente en aquellos que nacieron ya enfermos y se desarrollaron patológicamente.

Mientras que la teoría crítica moderna persiste en su empeño de desarrollar las posibilidades emancipadoras dentro del paradigma dominante, el científico social portugués cree que no es posible concebir estrategias emancipadoras genuinas en ese ámbito, pues todas terminan transformándose en estrategias reguladoras dictadas por el propio sistema y, en definitiva, al servicio del paradigma dominante, que tiene más de excluyente que de acogedor en todos los campos, el del saber y en el de la vida cotidiana, el de la política y el de la economía, el de la religión y el de la cultura.

Es necesario diseñar, a través de la imaginación utópica, un horizonte nuevo donde se anuncia el paradigma emergente. Horizonte que apunta por doquier en los movimientos sociales y en las luchas de resistencia global, en las ciencias sociales y en las ciencias de las religiones, pero al que todavía siguen siendo insensibles los cancerberos de la modernidad, muchos de ellos convertidos en fundamentalistas de unos valores modernos con fecha de caducidad, que, no obstante, quieren imponer a toda la humanidad y a la naturaleza, como el más desarrollado y, por ello, el de mayor proyección universalista.

La teoría crítica de la modernidad debe transformarse en un “nuevo sentido común emancipador”, cree De Sousa Santos, quien define su trabajo intelectual como una doble excavación: a) en la basura cultural que genera el canon de la modernidad occidental, con un objetivo bien definido: recuperar las tradiciones, alternativas y utopías expulsadas de él; b) en el colonialismo y el neo-colonialismo, para descubrir relaciones más igualitarias y recíprocas entre la cultura occidental y las otras culturas. La excavación está motivada no por un interés arqueológico, sino por el deseo de identificar, en medio de las ruinas, fragmentos epistemológicos, culturales, sociales y políticos que ayuden a reinventar la emancipación social.

1 SANTOS, B de S (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta, Madrid, pp. 17-18.

PENSAMIENTO TRANSGRESOR

La obra de Boaventura de Sousa Santos es transgresora en todos los campos de investigación en los que trabaja. Habría que destacar al menos tres niveles en su transgresión:

- a) El de las fronteras entre disciplinas académicas, ya que circula con gran libertad y competencia por todas ellas: la epistemología y el derecho, la literatura y la historia, la antropología y la psicología, la filosofía moral y política, la sociología y la ciencia política.
- b) El de las fronteras geográficas y culturales, por su cosmopolitismo en el trabajo científico, sobre todo en países del Tercer Mundo, pero no desde la neutralidad de investigador distante, sino inmergiéndose vitalmente y comprometiéndose políticamente, y por establecer un diálogo multidireccional entre teorías y actores de todas las latitudes.
- c) El de de la tan celosamente respetada separación en el ámbito académico, entre teoría y práctica, al establecer una conexión intrínseca entre ambas. Boaventura se distancia por igual del modernismo arrogante y del posmodernismo entreguista y formula su alternativa como *posmodernismo de oposición*, cuya tesis formula así: los eternos problemas modernos no tienen solución en el horizonte de la modernidad, pero tampoco en el del posmodernismo celebratorio.

TIEMPOS DE TRANSICIÓN DE PARADIGMAS

Vivimos tiempos de transición paradigmática. Con la consolidación de la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, a partir de la mitad del siglo XIX, se entra en un proceso de degradación producido por la *transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras*. Y en esas estamos. La regulación ha comido el terreno a la emancipación, e incluso quienes nos creemos emancipados, vivimos instalados en la regulación.

El colapso de la emancipación coloca dicho paradigma en su crisis final, sin posibilidad de renovación. Ahora bien, entre las ruinas se presentan señales, aunque vagas, de la emergencia de un nuevo paradigma. En su obra *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, de Sousa Santos define los parámetros de la transición paradigmática en su doble nivel, epistemológico y social, y en tres campos, la ciencia, el derecho y el poder, que constituyen el objeto central de su crítica, al ser los que ocupan un lugar central en la configuración y la trayectoria del paradigma de la modernidad occidental.

Estamos asistiendo a un renacimiento de la teoría social crítica y del pensamiento progresista con proyección política, que se manifiesta en investigaciones y estudios de ciencias sociales, movimientos sociales y propuestas políticas que inauguran un nuevo pensamiento y una nueva práctica de tendencia liberadora.

NUEVA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

El profesor De Sousa pone bases para una nueva teoría crítica de la sociedad, convencido de que las ciencias sociales heredadas no son capaces de dar cuenta de nuestro tiempo. Con todo, no desconoce las dificultades para construirla y afronta con rigor los desafíos. Cuatro son las líneas maestras en las que se sustenta la nueva teoría. La primera es una nueva teoría de la historia como respuesta al desafío de la renovación tecnológica que logre dos objetivos: incorporar experiencias sociales silenciadas, marginadas y desacredi-

tadas, reconstruir el inconformismo y la indignación social, y buscar alternativas. La guía en esta búsqueda la alegoría de la historia de Walter Benjamín en su comentario al cuadro *Angelus Novus*, de Klee sobre el “ángel de la historia” que vuelve su rostro hacia el pasado, donde observa una catástrofe perenne que va amontonando ruinas sorbe ruinas y las arroja a sus pies, imagen de la acumulación del sufrimiento en la historia. Ya lo había anunciado Hegel, quien definía la historia humana como el banco del carnicero. Es una de las críticas más incisivas a la filosofía moderna del “progreso”, la predominante en el pensamiento occidental, sobre todo en la filosofía de la historia y en la teoría y práctica política social democráticas.

La segunda se centra en la superación de los preconceptos nortecéntricos y occidentales imperantes en las ciencias sociales. De Santos muestra la colonialidad del poder y del saber en toda su extensión, y amplía los criterios y principios de inclusión social a través de nuevas sinergias entre igualdad y diferencia que han de reconstruirse multiculturalmente.

La tercera línea es la reinención del conocimiento como emancipación y como interrogación ética, con tres importantes implicaciones para las ciencias sociales: el paso del monoculturalismo al multiculturalismo y de éste al interculturalismo; el de los conocimientos especializados heroicos al conocimiento edificante y contextualizado; el de la acción conformista a la acción rebelde.

La cuarta se concreta en dar prioridad a la reconstrucción teórica y a la refundación política del Estado y de la democracia en tiempos de globalización. “Al contrario de lo que pretende la globalización neoliberal, el Estado continúa siendo un campo decisivo de acción social y de lucha política, y la democracia es algo mucho más complejo y contradictorio de lo que las apresuradas recetas promovidas por el Banco Mundial hacen suponer”². La condición necesaria para hacer frente a la exclusión social que afecta a cada vez más seres humanos es llevar a cabo una doble reinención: la del Estado y la de la democracia.

REFUNDACIÓN DEL ESTADO Y DE LA DEMOCRÁTICA Y PLURALES FORMAS DE DOMINACIÓN

Da Sousa concibe el Estado como “novísimo movimiento social”³, que exige la *refundación democrática de la administración pública* para compatibilizar la eficiencia con la democracia y la equidad, y lograr una mejora de los resultados sin caer en la limitación de la privatización. Otra *refundación* democrática irrenunciable es la *del tercer sector*, que requiere una correcta articulación entre éste y el Estado, sin que tenga que desembocar en la complementariedad de ambos o en la sustitución de uno por otro⁴. El tercer sector está sometido a los mismos vicios que el Estado. En muchos países no se ha democratizado todavía y cae fácilmente en el paternalismo y el autoritarismo.

Inseparable de las dos reinenciones anteriores es la *reinención de la democracia*. Los valores de la modernidad, libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solida-

2 SANTOS, B de S (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, p. 11.

3 *Ibid.*, p. 331.

4 *Ibid.*, pp. 334-335.

ridad, y las antinomias entre ellos, cree el profesor de Coimbra y de Wisconsin, perviven, pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica. Vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas hasta el punto de que el exceso de sentido paraliza la eficacia de estos valores y, por lo tanto, los neutraliza.

De Sousa propone alternativas sugerentes de reconstrucción teórica y analítica centradas en el Estado, la democracia y la globalización. Para ello busca una nueva ecuación entre el principio de la igualdad y el del reconocimiento de la diferencia frente a los dos sistemas de pertenencia jerarquizada en el paradigma de la modernidad en su versión capitalista: el sistema de desigualdad y el de exclusión. Estudia las distintas formas de producción de la globalización: la económica y el neoliberalismo; la social y las desigualdades; la política y la cultural, que no pueden reducirse a sus dimensiones económicas. Llama la atención sobre las falacias de la globalización, entre las cuales cabe citar del determinismo y la de la desaparición del Sur. Y, muy importante, establece una distinción y una diferenciación entre globalización hegemónica y globalización contra-hegemónica.

Uno de los elementos importantes a tener en cuenta en el análisis crítico del paradigma de la modernidad es que no existe una única forma de dominación como tampoco un principio único de transformación social, sino muchas y conectadas entre sí. La dominación y la opresión se presentan con múltiples rostros, algunos de los cuales, como la dominación patriarcal, apenas han sido objeto de atención de la teoría crítica moderna, que ha pasado por ella como por brasas, sin apenas prestarle atención; peor aún, reforzándola más todavía.

Tampoco creo que el profesor De Santos se ocupe de ella con la profundidad que requiere. Es precisamente la sociología feminista la que está haciendo aportaciones más luminosas a la nueva teoría crítica con su análisis del carácter patriarcal de las estructuras sociales y del carácter androcéntrico del discurso sociológico de la modernidad. En consecuencia, deben ser diversos los agentes y las formas de resistencia frente a los distintos rostros de la dominación.

LAS CINCO MONOCULTURAS Y LAS CINCO ECOLOGÍAS

El capítulo más sugerente, innovador y creativo de *El milenio huérfano* es el que lleva por título "Hacia una sociología de las ausencias y una sociologías de las emergencias"⁵, que resume las reflexiones teóricas y epistemológicas de un amplio proyecto de investigación en seis países pertenecientes a diferentes continentes (Mozambique, Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal), cuyo principal objetivo era mostrar qué posibilidades había de llevar a cabo la alter globalización desde abajo, es decir, desde los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, y cuáles eran sus límites.

Retoma la *crítica a la razón indolente* en sus diversas formas: impotente, arrogante, metonímica y proléptica, que subyace al conocimiento hegemónico producido en Occidente durante los dos últimos siglos y que se desplegó en el contexto de la consolidación del Estado liberal, de las revoluciones industriales, del desarrollo capitalista, del colonialismo y del imperialismo. La crítica se centra en la razón metonímica, que opera obsesivamente

con la idea de totalidad bajo la forma de orden y es hoy la dominante. Es aquí donde Boaventura de Santos diseña su original *sociología de las ausencias y de las emergencias*⁶.

Analiza, primero, el mundo de las *cinco monoculturas*, un mundo *que desperdicia la experiencia*: a) monocultura del saber, que cree que el único saber es el saber riguroso (epistemicidio); monocultura del progreso, del tiempo lineal, que entiende la historia como un camino de dirección única: por delante va el mundo avanzado, desarrollado; lo demás es residual, obsoleto; b) monocultura de la naturalización de las jerarquías, que considera un fenómeno inscrito en la naturaleza, y por tanto, cree inmodificable las jerarquías por razones de raza, etnia, clase, género; d) monocultura de lo universal como único válido, al margen del contexto; lo opuesto a lo universal es vernáculo, carece de validez; lo global toma precedencia sobre lo local; e) monocultura de la productividad, que define la realidad humana por el criterio del crecimiento económico como objetivo racional incuestionable; criterio que se aplica al trabajo humano, pero también a la naturaleza, convertida en objeto de explotación y depredación; quien no produce es un haragán, un vago.

Las cinco monoculturas provocan cinco formas sociales principales de no existencias legitimadas por la razón metonímica: lo no creíble, lo ignorante, lo residual, lo local y lo improductivo.

De Souza pone en cuestión cada una de las cinco monoculturas, construcciones todas ellas de la modernidad occidental, y propone las correspondientes respuestas:

- a) Frente a la monocultura del saber científico, ofrece la *ecología de los distintos saberes* con el necesario diálogo y la ineludible confrontación entre ellos.
- b) Frente a la lógica del tiempo lineal, que es una secularización de la escatología del judaísmo y del cristianismo, diseña la *ecología de las temporalidades*, que valora positivamente las distintas temporalidades como formas de vivir la contemporaneidad, sin establecer jerarquías o juicios de valor sobre ellas, por ejemplo, entre la actividad del campesino africano o asiático, la del ejecutivo del banco Mundial y la del agricultor *hi-tech* de U.S.A; todas ellas actividades con ritmos temporales distintos, pero igualmente válidos; el reconocimiento de las distintas temporalidades implica la recuperación de sus correspondientes formas de vida, manifestaciones de la sociabilidad y procesos de productividad.
- c) Frente a la monocultura de la clasificación social, que intenta identificar diferencia con desigualdad, aparece la *ecología de los reconocimientos*, que busca una nueva articulación entre ambas nociones dando lugar a “diferencias iguales”; esta ecología de diferencias se construye a partir de reconocimientos recíprocos; ello implica la reconstrucción de la diferencia en cuanto producto de la jerarquía y de ésta como producto de la diferencia.
- d) Frente a la monocultura de lo universal como único válido, presenta la *ecología de las trans-escalas*, valorar lo local como tal, desglobalizándolo, es decir, situándolo fuera de la globalización hegemónica, donde lo local es minusvalorado, más aún, despreciado, ninguneado. ¿No cabe entonces la globalización de lo local? Sí responde Boaventura, pero matizando que se trata de una “reglobalización contra-hegemónica”, que amplía la diversidad de las prácticas sociales. Se trata de un ejerci-

cio de imaginación cartográfica para descubrir en cada escala tanto lo que muestra como lo que escapa y de buscar una nueva articulación de lo global y local, en la que esto no sea fagocitado por aquello.

- e) Frente a la monocultura productivista de la ortodoxia capitalista, que prioriza los objetivos de la acumulación sobre los de la distribución, defiende la *ecología de las producciones y distribuciones sociales*, es decir, la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción, como el de las cooperativas obreras, del “comercio justo”, de las empresas auto-gestionadas, de las organizaciones económicas populares, de la economía solidaria, etc., desacreditados por el capitalismo ortodoxo.

Cabe destacar, finalmente, la sensibilidad que de Santos muestra en sus investigaciones e intervenciones más recientes hacia el papel de las religiones y de la teología en los procesos de reinención del conocimiento, del Estado y de la democracia y en los movimientos sociales. Es ése un campo en el que está empezando a hacer aportaciones relevantes, como demostró en los recientes Foros celebrados en Porto Alegre: el Foro Social Mundial, de 26 a 31 de enero de 2005 y el Foro Mundial de Teología y Liberación, de 21 a 25 de enero de 2005. A partir de aquí creo que puede iniciarse una colaboración más estrecha entre su teoría crítica de la sociedad y la teología crítica en perspectiva liberadora. Un resultado de dicha colaboración es su texto *Si Dios fuera activista de los derechos humanos*, en el que analiza las aportaciones a la de las diferentes teologías políticas y de la liberación de las distintas religiones a la teoría crítica de la sociedad, de la política y de la economía.

¿ES EMANCIPADOR EL DERECHO?

Durante su dilatado magisterio, universitario, sus rigurosas investigaciones y sus numerosos textos Boaventura ha intentado responder a dos preguntas aparentemente sencillas, pero de difícil respuesta: ¿es emancipador el derecho?, ¿puede serlo? Se trata de dos preguntas que son “quintaesencialmente occidentales”⁷, cuya respuesta ha estado dictada la mayoría de las veces por la razón indolente, ya criticada por Leibniz, y por el desperdicio de la experiencia que dicha razón genera.

Son preguntas de gran complejidad que, a medida que avanza el libro, se desglosa en otras más concretas y complejas al mismo tiempo: ¿cómo reinventar el derecho más allá del modelo neoliberal y demossocialista, sin caer en la agenda conservadora y cómo conseguirlo para combatir esta última de manera eficiente?

Boaventura establece una necesaria distinción entre las formas hegemónica y contrahegemónica de globalización jurídica. La condición para que sea posible una globalización contrahegemónica es desoccidentalizar la concepción del derecho, de pensarlo, repensarlo, reinventarlo, para que se explicita la diversidad jurídica.

LOS LÍMITES DE LA RACIONALIDAD DISCURSIVA

El científico social de Coimbra toma distancia de la tradición crítica eurocéntrica con el objetivo de abrir espacios analíticos para realidades “sorprendentes”, donde puedan sur-

7 SANTOS, B de S (2009). *Op. cit.*, p. 547.

gir emergencias liberadoras. Reconoce la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental llevada a cabo por Habermas, pero también los límites de una segunda modernidad construida a partir de la primera. Lo que caracteriza la segunda modernidad es la línea abismal que establece entre las sociedades occidentales y las coloniales. Línea que capta con gran lucidez Habermas, Pero que no es capaz de superarla.

El filósofo alemán cree que con su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, se puede superar tanto el relativismo como el eclecticismo. Pero, preguntado si dicha teoría puede ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo y a las luchas del socialismo democrático en los países democráticos, el filósofo alemán responde: “Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy convencido de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar”. Respuesta apofática que de Sousa Santos interpreta creo que certeramente de esta guisa: A pesar de su proclamada universalidad, la racionalidad comunicativa de Habermas excluye, *de facto*, la participación efectiva a cuatro quintas partes de la población mundial. Exclusión que tiene lugar en nombre de una supuesta universalidad y con la máxima honestidad. Estamos ante un “universalismo benévolo pero imperial”.

Pero no todo es universalismo imperial y dominante en la modernidad occidental. Existen otras versiones marginadas que hay que recuperar. Son aquellas que fueron invisibilizadas, silenciadas y marginadas “por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho, que simultáneamente produjeron la línea abismal y la hicieron invisible”, afirma Boaventura, marcándonos el camino para la búsqueda de las utopías, occidentales o no, de ayer y de hoy desde una “epistemología del Sur”.



Boaventura de Sousa Santos: une proposition du dialogue interculturel à l'époque de la mondialisation

Boaventura de Sousa Santos: A Proposition for Intercultural Dialogue in the Epoch of Globalization

Antoni Jesús AGUILÓ BONET

Universidad de las Islas Baleares, España.

RESUMEN

A partir de la definición de la globalización neoliberal como un localismo occidental globalizado, expresión de un nuevo tipo de imperialismo cultural, el objetivo principal de este artículo es el de llevar a cabo una exposición analítica de la propuesta de traducción intercultural e interpolítica de Boaventura de Sousa Santos. Ésta es presentada como un planteamiento actual que señala la necesidad de repensar las relaciones interculturales e internacionales desde una práctica dialógica, poscolonial y emancipadora capaz de plantear alternativas al monoculturalismo empobrecedor que el imperialismo cultural supone para la diversidad cultural y humana.

Palabras clave: Diálogo intercultural, Diversidad cultural y humana, Imperialismo cultural, Globalización neoliberal.

ABSTRACT

Starting from the definition of neoliberal globalization as globalized western localism, expression of a new type of cultural imperialism, the main aim of this paper is to make an analytical exposition of the intercultural and interpolitical translation theory by Boaventura de Sousa Santos. Santos's theory of intercultural translation is presented as a current proposal that seeks to address the ethnocentric risks neoliberal globalization involves for cultural diversity from a postcolonial and emancipatory position, allowing the configuration of an alternative model of intercultural relationships.

Keywords: Intercultural Dialogue, Cultural and Humandiversity, Cultural Imperialism, Neoliberal Globalization.

INTRODUCTION: MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE E IMPÉRIALISME CULTUREL

Dans un bref article intitulé “Diversité culturelle et mondialisation”, la philosophe du droit María José Fariñas exprime sa préoccupation face à l’inquiétante présence actuelle d’un “nouveau type d’impérialisme culturel”¹ impulsé par certains pouvoirs privés mondiaux, concrètement par le pouvoir politique privé des grandes entreprises transnationales. Ajustant plus précisément sa mire, le Professeur Fariñas s’en prend de manière critique à la mondialisation néolibérale, qu’elle qualifie, de manière percutante, d’idéologie “excluante et totalisatrice”², constituant un danger sérieux pour la “protection de la diversité culturelle du monde”³. En relation étroite avec cela, la philosophe politique usaméricaine Iris M. Young, dans sa tentative de décrire les multiples “visages de l’oppression”⁴ qui frappe les groupes sociaux les plus vulnérables dans les sociétés contemporaines, y inclut l’impérialisme culturel. Celui-ci peut être défini, de manière générale, comme l’universalisation de l’expérience et de la culture d’un groupe dominant, qui se retrouvent peu à peu naturalisées et élevées à la catégorie de norme générale. De cette manière, la prétention à l’universalité du groupe dominant empêche la reconnaissance d’autres formes légitimes de manifestation de l’altérité humaine. Dans les territoires où il se déploie, l’impérialisme culturel impose un monopole autoritaire du savoir, de l’être et du pouvoir. L’impérialisme culturel est régi par une “raison métonymique”⁵ de nature indolente, arrogante et réductionniste qui, prenant la partie pour le tout, exprime son expérience propre et particulière comme l’expérience représentative de l’ensemble de l’humanité. Il découle de cette logique que les manifestations d’impérialisme culturel s’accompagnent de processus de mondialisation par lesquels un particularisme donné est universalisé et imposé comme la seule vision du monde valable pour expliquer et comprendre le monde. Les autres cultures, recourant à des modèles socioculturels d’interaction qui ne sont pas hégémoniques, sont, au contraire, construites et stéréotypées automatiquement comme “autres”, “différentes”, “non-civilisées”, “arriérées” et donc, en vertu de cela, “inférieures”.

L’impérialisme culturel est étroitement lié, selon certains théoriciens contemporains, à des manifestations de fondamentalisme culturel, suivant lequel est imposée et “défendue l’existence d’une culture supérieure et d’une pensée unique”⁶ accompagnée en d’autres termes d’un “racisme universaliste”⁷, qui déploie une logique de différenciation et d’infériorisation épistémique, sociale et culturelle de l’altérité.

1 FARIÑAS, MJ (2005). “Diversidad cultural y globalización”, disponible sur le site web: <<http://firgoa.usc.es/drupal/node/21604>> [consulté 10/05/2011].

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 YOUNG, IM (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, pp. 86 y ss.

5 SANTOS, B de S (2003a). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. «Um Discurso sobre as Ciências» revisitado, Afrontamento, Porto, p. 739. Et aussi: SANTOS, B de S (2005a): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ Ilsa, Madrid, p. 155.

6 TAMAYO, JJ (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, p. 17.

7 WIEVIORKA, M (2002). *El racismo: una introducción*, Plural Editores, La Paz, p. 34.

De manière concordante, le sociologue usaméricain James Petras, lorsqu'il tente d'établir un lien entre le phénomène impérialiste et la mondialisation néolibérale, parle dans ses contributions théoriques d'un impérialisme contemporain dont l'agent d'exécution principal sont les États-Unis. Chronologiquement, la période culminante du nouvel impérialisme exercé par la puissance usaméricaine va de la chute du Mur de Berlin en novembre 1989 aux dernières années de l'administration George W. Bush (2000-2008), quand se produit, pour divers motifs, la crise de l'hégémonie mondiale usaméricaine, dans le contexte la crise mondiale actuelle, économique et financière. Pour Petras, la mondialisation néolibérale, le projet politique et idéologique dominant entré en vigueur depuis les dernières décennies du XX^{ème} siècle, constitué l'expression la plus récente de l'impérialisme occidental⁸. Les analyses de Petras établissent une relation entre l'impérialisme contemporain et le surgissement du Nouvel Ordre Mondial conçu dans les années 1980 par Ronald Reagan et Margaret Thatcher et consolidé en 2000, avec la victoire électorale, restée à ce jour suspecte, de George W. Bush. Durant ces décennies, sous l'orientation des principes idéologiques du néolibéralisme, se produisent une série de changements et de transformations dans la structure du capitalisme comme la division internationale du travail, le démantèlement de l'État-providence, l'adoption de dynamiques basées sur la privatisation, la libéralisation, l'introduction de la flexibilité et la dérégulation des marchés nationaux, l'importance économique et politique croissante du secteur financier et la sacralisation des droits de propriété individuelle. Pour Petras, impérialisme et mondialisation capitaliste néolibérale sont par conséquent inséparables puisque la mondialisation néolibérale n'est pas, comme le soutiennent certains de ses défenseurs, une étape de plus dans l'évolution historique naturelle du capitalisme mais la manière de se référer à l'hégémonie mondiale des valeurs et des politiques impérialistes néolibérales.

Dans la continuité de cette interprétation de l'impérialisme contemporain, le géographe social David Harvey parle aussi dans ses travaux d'une forme récente d'impérialisme qu'il appelle "impérialisme capitaliste"⁹. Celui-ci est caractérisé par la convergence de deux logiques de pouvoir, différentes mais entrelacées de manière complexe: la logique capitaliste et la logique territoriale. La première, dominante, se réfère aux processus d'accumulation par lesquels les flux de pouvoir économique traversent l'espace et le temps de diverses zones géographiques. La seconde a à voir avec l'ensemble de stratégies idéologiques, politiques, diplomatiques et militaires que les États utilisent pour satisfaire leurs intérêts et préserver ou augmenter leur hégémonie dans le système mondial. Harvey analyse la dynamique du fonctionnement de l'impérialisme capitaliste à partir du phénomène qu'il appelle "accumulation par dépossession"¹⁰, processus à travers lequel le capital privé favorise son expansion mondiale en utilisant des méthodes anciennes et nouvelles de diffusion de la violence, de l'exploitation, du pillage et de la contrainte à la soumission. La marchandisation des savoirs traditionnels, la privatisation des droits sociaux et des biens publics communautaires, comme la terre et l'eau, la financiarisation de l'économie et la redistribution étatique inégale sont les traits de base de l'accumulation capitaliste par dépossession.

8 PETRAS, J (2000). *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Akal, Madrid, p. 246.

9 HARVEY, D (2004). *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, p. 39.

10 *Ibid.*, p. 116.

La question de fond sur laquelle ces théoriciens réfléchissent à partir de perspectives différentes est l'impact négatif sur la diversité culturelle et humaine provoqué par certains produits, identités et valeurs locaux qui se mondialisent avec succès, phénomène que le sociologue portugais Boaventura Santos conceptualise comme "localisme mondialisé"¹¹. En franchissant leurs délimitations territoriales et temporelles de référence, en pénétrant et en s'installant confortablement dans une culture¹² locale réceptrice, les localismes mondialisés signifient pour celle-ci une menace d'altération, de transformation et, dans le pire des cas, de destruction. Un localisme qui réussit à se mondialiser avec succès est défini, de fait, de manière négative et très parlante, comme un "processus culturel par lequel une culture locale hégémonique mange et digère, comme un cannibale, d'autres cultures subordonnées"¹³. Au lieu d'un échange symbolique sur un pied d'égalité entre diverses cultures, les localismes mondialisés entraînent au contraire le déclenchement de processus de localisation culturelle, de transformation de la culture locale subordonnée en objet exotique et folklorique, confiné au domaine du particulier et du local, tandis que la culture qui a réussi à se mondialiser se meut à l'échelle universelle. Outre une infériorisation, les processus de localisation impliquent généralement la déperdition et la perte totale ou partielle des savoirs, expériences et formes de vie non-hégémoniques des cultures subordonnées, qui restent amarrées dans un réseau de relations de pouvoir politiques, sociales, économiques et culturelles. La culture qui se voit imposer un localisme mondialisé ne se retrouve pas seulement empêchée d'être et de se développer par elle-même, mais elle est aussi réduite au silence, privée du droit de parler et de s'exprimer librement, ce qui fait échouer toute possibilité d'établir des dialogues interculturels symétriques. Souvent, du fait de la répression permanente dont elles ont été victimes, les cultures subordonnées n'ont rien à dire, vu qu'elles ont été fortement dépréciées, et s'il leur reste encore quelque chose à dire, elles ne savent comment le dire, se voyant réduites à un inquiétant silence: "Une construction qui se définit comme symptôme d'un blocage, d'une potentialité qui ne peut se développer"¹⁴. Bref, les localismes mondialisés, enferment la culture qui les subit dans une dynamique homogénéisatrice qui porte atteinte à leur singularité. C'est à ce fait que se réfère Eduardo Galeano quand il écrit dans un de ses poèmes que les cultures rendues subalternes du point de vue de la culture hégémonique "ne professent pas des religions, mais des superstitions. Elles ne font pas de l'art, mais de l'artisanat. Elles ne pratiquent pas une culture, mais un folklore"¹⁵.

- 11 SANTOS, B de S (Org.) (2001). *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto, p. 71. Voir aussi: SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 275.
- 12 Par "culture", suivant les paramètres d'interprétation de l'interactionnisme symbolique de l'anthropologue usaméricain Clifford Geertz, j'entends un ensemble de "trames de signification" tissées par les êtres humains dans leurs relations et contextes quotidiens. GEERTZ, C (1995). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, p. 20. À partir de cette conception symbolique, la culture se réfère à un "schéma transmis historiquement de significations représentées en symboles, un système de conceptions héritées et exprimées sous forme symbolique, au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur savoir et leurs attitudes face à la vie" (*Ibid.*, p. 88).
- 13 SANTOS, B de S (1998a). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, Bogotá, p. 202.
- 14 SANTOS, B de S (2003b). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 32.
- 15 GALEANO, Eduardo. (2004). *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid, p. 59.

Actuellement, l'ensemble de localismes occidentaux le plus puissant et le plus mondialisé est la mondialisation néolibérale, aussi appelée, "mondialisation hégémonique" ou "mondialisation d'en haut"¹⁶. À partir des observations précédentes, on comprend que la mondialisation néolibérale entraîne une nouvelle forme d'impérialisme épistémologique et culturel. On est en présence d'une idéologie néocoloniale qui, pour le dire brièvement en termes philosophiques, signifie l'absence d'une pensée sur l'altérité, qui se voit soumise à un processus de réduction à l'état de pur objet d'us et d'abus. Comme l'écrivent certains théoriciens critiques des sciences sociales: "La production de l'Occident comme forme de savoir hégémonique a exigé la création d'un Autre, constitué comme un être intrinsèquement disqualifié, un dépositaire de caractéristiques inférieures par rapport au savoir et au pouvoir occidentaux, et, par conséquent, taillable et corvéable à merci"¹⁷.

En ce qui concerne les cultures et la diversité humaine, l'impérialisme de la mondialisation néolibérale part du présupposé selon lequel une seule culture est à mondialiser, en cherchant à imposer — y compris par la force des armes, si nécessaire — aux autres cultures ses critères ethnocentriques et autoréférentiels. Dans toutes ses formes et manifestations historiques, quelles qu'elles soient, l'impérialisme culturel porte au plus profond de soi la croyance selon laquelle il existe des formes correctes et des formes dévoyées, incorrectes ou "illicites" d'humanité. Il considère qu'il y a des cultures supérieures et des cultures inférieures, des cultures centrales et d'autres périphériques, avancées et arriérées, entre autres classifications hiérarchiques et discriminatoires. Par le biais d'une universalité fausse et métonymique qui dissimule un particularisme occidental, la mondialisation néolibérale attribue et impose au reste du monde ses propres produits, valeurs et styles de vie. Capitalisme global, consommation irresponsable, individualisme possessif, darwinisme social, appât du gain et accumulation illimitée de profit, rhétorique du progrès et de la défense des droits humains, modernisation technologique, démocratie représentative libérale, appropriation des biens publics naturels et "macdonaldisation de la société"¹⁸ sont quelques-uns des principaux localismes disséminés *urbi et orbi* par la mondialisation hégémonique.

Ce fait comporte une menace sérieuse d'agression contre la reconnaissance des formes anthropologiques multiples, diverses et infinies d'expression de la condition humaine, ce que j'appellerai, en un néologisme, *anthropodiversité*. L'idée-clé qui sous-tend le concept d'anthropodiversité est que l'inépuisable variété humaine est en tant que telle un fait précieux, qui mérite une reconnaissance sur le plan politique, social et de la recherche universitaire. Face à ces postures stériles et intransigeantes qui croient disposer du mono-

16 SANTOS, B de S (2001). *Op. cit.*, p. 76. Et aussi: SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 281.

17 SANTOS, B de S, MENESES, MP et NUNES, J (2004a). "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", in: SANTOS, B de S (Org.) (2004): *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Afrontamento, Porto, pp. 23-101.

18 Par cette expression, le sociologue usaméricain George Ritzer se réfère au "processus selon lequel les principes régissant le fonctionnement des lieux de restauration rapide ont dominé progressivement un nombre croissant d'aspects de la société usaméricaine ainsi que du reste du monde". Ces principes sont l'efficacité, la prévision, le calcul et le contrôle, qui se sont étendus à d'autres domaines de la vie, comme l'éducation, la santé, la politique, le travail ou les loisirs. RITZER, G (1996). *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona, p. 15.

pole universel de l'humain, l'anthropodiversité revendique la pluralité de la vie humaine et la richesse que suppose le fait qu'il n'y ait pas une forme unique d'être humain.

Sur la base de ces affirmations, il apparaît évident que les formes dominantes de mondialisation entrent en collision frontale avec la cosmovision et les modes de vie qui régissent de nombreux peuples comme les communautés originaires. Des valeurs communautaires comme la solidarité, la camaraderie et le respect de des esprits protecteurs de la nature, autour desquelles s'articule la société mapuche, pour prendre un exemple, sont radicalement incompatibles avec la logique néolibérale de la concurrence et de la sacralisation du libre marché. Pour entrer dans la forêt, le Mapuche doit demander leur autorisation aux esprits gardiens et les remercier pour lui permettre de couper un peu de bois ou de cueillir des fruits sur les arbres. Selon les critères économicistes de la mondialisation capitaliste néolibérale, ces coutumes, n'ont aucune importance ni valeur économique.

La mondialisation hégémonique n'assimile pas bien l'anthropodiversité. L'existence de localismes mondialisés de cultures réduites au rang de subalternes est un fait empirique révélateur du fait que la diversité culturelle et humaine, dans le cadre de la mondialisation capitaliste néolibérale, est traversée par l'inégalité et la domination. Dans ce contexte, il devient urgent et nécessaire de s'engager avec des idées, des projets et des orientations éthiques et épistémiques critiques qui n'ignorent ni ne suppriment l'anthropodiversité, qui ne réduisent pas les différences, et qui misent sur la célébration de dialogues interculturels postcoloniaux, flexibles et ouverts, dans lesquels soient démocratiquement représentés tous les intérêts, valeurs et besoins des participants afin que, dans le respect de leurs différences, ils soient traités en égaux. Ainsi s'ouvrira une possibilité de construire ensemble une vie en commun plus juste et pacifique.

Compte tenu de ces prémisses introductives, l'objectif principal de cet article est de présenter l'herméneutique diatopique de Boaventura de Sousa Santos comme proposition épistémique, politique et méthodologique valable pour affronter les risques que la mondialisation néolibérale fait courir à l'anthropodiversité. La proposition contextuelle de Santos, sans tomber dans le relativisme, rejette l'universalisme comme point de départ au profit de la construction par le dialogue et dans une optique postcoloniale, de chaînes d'intelligibilité réciproque entre cultures et mouvements sociaux qui offrent l'occasion d'intégrer la voix de ceux qui luttent pour une autre mondialisation.

MULTICULTURALISME ÉMANCIPATEUR, DIALOGUE INTERCULTUREL ET LUTTES POUR L'ANTHROPODIVERSITÉ

Face à la logique coloniale qui sous-tend l'impérialisme culturel et aux universalismes ethnocentriques qui tentent d'imposer un discours civilisateur monoculturel, certains, dans le but de concilier les aspirations d'universalité de certains principes normatifs avec la diversité culturelle et humaine, misent sur la possibilité de construire socialement une universalité critique et alternative. Il s'agit d'une universalité émancipatrice, démocratique, ouverte et plurielle incluant la participation de la voix des cultures qui ont été exclues et infériorisées. Ses objectifs principaux sont d'identifier l'angoisse contenue et de tenter de comprendre le silence insondable des groupes subordonnés pour essayer d'établir des bases pour un dialogue interculturel. Dans cette perspective, le philosophe du droit Joaquín Herrera Flores appelle à l'invention d'un "universalisme de contrastes, de croisements, de

mélanges”¹⁹, dans lequel l’universel est conçu comme processus, comme horizon orientant l’action et rejeté comme point de départ transcendant. Avec un langage similaire, un autre philosophe du droit, David Sánchez Rubio parle de la nécessité de forger un “universalisme de confluence”²⁰, d’interrelation, qui parte de l’ouverture au dialogue et de la (re)connaissance d’autres groupes dans un même contexte relationnel, en opposition aux versions monoculturelles de l’anthropodiversité.

En concordance avec ces approches, Boaventura de Sousa Santos, reconnaissant l’urgence de pratiquer le dialogue interculturel comme condition nécessaire pour affronter le silence imposé par les universalismes hégémoniques et promouvoir en même temps une coexistence émancipatrice et solidaire, propose d’engager ce qu’il appelle le “travail de traduction” interculturelle²¹. Comme catégorie d’analyse, la traduction interculturelle, qui s’inscrit dans le cadre d’un projet théorique plus vaste du sociologue, appelé “épistémologie du Sud”²², consiste en un travail à la fois d’imagination épistémologique et d’imagination démocratique défini littéralement comme “le procédé permettant de créer une intelligibilité réciproque entre les expériences du monde, aussi bien disponibles que potentielles”²³. Atteindre un degré raisonnable d’intelligibilité mutuelle entre deux cultures ou plus s’avère être un élément clé pour reconnaître et valoriser la différence interculturelle, car cela permet d’établir des ponts d’interprétation et des canaux de communication entre cultures, tandis qu’au contraire “la différence sans intelligibilité conduit à l’incommensurabilité et, en dernière instance, à l’indifférence”²⁴ et au scepticisme.

Le travail de traduction interculturelle s’appuie sur le présupposé qu’il est possible d’atteindre un consensus interculturel sur ce que Santos appelle “universalisme négatif”²⁵, la thèse qui affirme qu’il est impossible d’établir une théorie générale permettant de tout comprendre du fonctionnement et des changements qui se produisent dans le monde. Toute théorie générale et unique sur la transformation sociale conçoit le monde comme une totalité sociale, épistémique et culturelle donnée qui, en présupposant que ses composantes sont homogènes, peut être expliquée et interprétée. Cette vision est en contradiction avec le présupposé de Boaventura Santos, qui conçoit le monde comme un lieu où coexistent “de nombreuses totalités, toutes partielles”²⁶ et incomplètes, le monde étant une totalité inépuisable d’expériences infinies et diverses qui ne peuvent être subsumées sous une théorie générale d’analyse de la réalité. Les théories totalisatrices, supposées être d’une complétude

19 HERRERA FLORES, J (ed.) (2000). *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 77.

20 SÁNCHEZ RUBIO, D. (2000). “Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión”, in: HERRERA FLORES, J. (2000). *Op. cit.*, p. 235.

21 SANTOS, B de S (2006a). *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, p. 91.

22 SANTOS, B de S (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México.

23 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 175.

24 SANTOS, B de S (2003b). *Op. cit.*, p. 32.

25 SANTOS, B de S (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona, p. 146.

26 *Ibid.* p. 146.

parfaite, tendent à présenter des récits uniques à caractère universaliste et monoculturel qui oublient que la multiplicité et la diversité enrichissent le monde, tandis que l'uniformité le réduit et l'appauvrit. Ainsi, pour Santos, on ne peut parler, dans le contexte de pluralisme social et culturel où nous nous mouvons, de solutions de valeur universelle ni non plus, comme le font certaines théories sociales explicatives, d'un sujet collectif privilégié qui confère une direction ou un sens particulier à l'histoire, comme la bourgeoisie ou le prolétariat. Ce que nous trouvons, c'est plutôt une pluralité d'agents divers du changement social qui présentent des projets et des aspirations partiels d'émancipation sociale. Vu son rejet d'un seul principe pour expliquer la transformation et l'émancipation sociales, la théorie de la traduction interculturelle est le procédé décisif pour créer l'intelligibilité réciproque nécessaire entre les divers acteurs sociaux. À partir de cela, dans chaque contexte historique, peuvent s'articuler des nouvelles constellations de sens et se consolider des alliances durables qui pourront donner lieu, ou non, à des constellations de pratiques porteuses de potentialités de transformation. La théorie de la traduction interculturelle facilite ainsi la création de conditions permettant de construire des formes nouvelles et multiples d'émancipation sociale des personnes et des groupes, pour peu qu'elle acquière une dimension politique importante. Sans acceptation de ce consensus interculturel sur l'universalisme négatif, le travail de traduction reste un travail colonial.

Selon Santos, le travail de traduction interculturelle réunit quatre caractéristiques de base. En premier lieu, c'est un travail qui affecte non seulement les relations de communication entre cultures, mais aussi celles qui existent entre les mouvements sociaux qui s'opposent à la mondialisation néolibérale, bien qu'il concerne aussi les relations entre savoirs, entre pratiques sociales et entre les agents qui les réalisent. En second lieu, il rejette le pré-supposé de la complétude culturelle, l'idée hermétique selon laquelle les cultures sont des systèmes symboliques fermés et autosuffisants. Au contraire il assume comme hypothèse de départ l'incomplétude culturelle, qui stimule les cultures à s'enrichir et à se compléter mutuellement, par le biais du dialogue interculturel. Comme l'observe avec lucidité le philosophe et théologue Raimon Panikkar: "Sans dialogue, l'être humain s'asphyxie et les religions s'ankylosent"²⁷. Dans la même ligne, soulignant l'importance du dialogue entre sujets et entre cultures pour la (re)connaissance de l'anthropodiversité, le philosophe iranien Ramin Jahanbegloo écrit: "Sans dialogue, la diversité est inaccessible; et sans respect de la diversité, le dialogue est inutile"²⁸. En troisième lieu, le travail de traduction interculturelle est un travail flexible qui peut être mis en pratique aussi bien entre savoirs hégémoniques et subalternes qu'entre savoirs et pratiques non hégémoniques. En quatrième et dernier lieu, c'est un travail ayant une dimension à la fois intellectuelle, politique et émotionnelle. Intellectuelle, parce qu'il cherche à créer une intelligibilité et une cohérence à travers des processus de communication et de compréhension entre les participants, en essayant de voir ce qui les unit et ce qui les sépare. Politique, parce que ses composantes techniques font l'objet d'une délibération démocratique. Il a enfin une composante émotionnelle parce qu'il révèle un certain non-conformisme devant les carences qu'implique l'incomplétude d'un savoir ou d'une pratique donnée.

27 PANIKKAR, R (1993a). "Diálogo intrarreligioso", in: FLORISTÁN, CASIANO & TAMAYO, JJ (Éds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, p. 1148.

28 JAHANBEGLOO, R (2007). *Elogio de la diversidad*, Arcadia/Atmarcadia, Barcelona, p. 92.

Le travail de traduction interculturelle prend, selon le sociologue, la forme concrète d'une "herméneutique diatopique"²⁹. C'est là un concept central emprunté par Sousa Santos à la pensée philosophique de Panikkar. Dans ses écrits, Panikkar classe l'herméneutique en trois types:³⁰ l'herméneutique morphologique, qui permet à ceux qui ne les ont pas à leur disposition, de déchiffrer et de transmettre, à travers les parents, les maîtres et autres figures d'autorité, les savoirs d'une culture particulière; l'herméneutique diachronique, qui contribue à surmonter la distance temporelle entre cultures en facilitant la compréhension de textes d'époques passées; et enfin l'herméneutique diatopique, qui permet non seulement de dépasser la distance temporelle, mais aussi, et c'est fondamental, les lieux communs culturels, les *tópoi*³¹ culturels. L'herméneutique diatopique tente de mettre en contact des univers de sens différents et réunit pour cela, sans les juxtaposer, des *tópoi* humains pour que ceux-ci, à partir de leurs différences, puissent créer ensemble des nouveaux horizons d'intelligibilité réciproque, sans appartenir exclusivement à une culture, d'où leur caractère *dia-topique*, au sens étymologique: qui traverse les divers lieux communs. Selon la définition formelle donnée par Santos, l'herméneutique diatopique est "un exercice de réciprocité entre cultures qui consiste à transformer les prémisses argumentaires (*tópoi*) d'une culture donnée en arguments intelligibles et crédibles dans une autre culture"³². Prenant en compte que toutes les cultures présentent des carences et sont incomplètes en soi, comme le sont aussi bien les *tópoi* sur lesquels elles construisent leurs discours, l'objectif principal de l'herméneutique diatopique est de "porter à son maximum la conscience de l'incomplétude réciproque des cultures à travers le dialogue, avec un pied dans une culture, et l'autre dans l'autre"³³. Étant donné que les cultures tendent à se percevoir elles-mêmes comme une totalité, à se sentir complètes, ce qui les induit à prendre de manière métonymique la partie pour le tout, l'incomplétude d'une culture ne devient perceptible qu'à la lumière d'une autre, autrement dit, les cultures ne se perçoivent elles-mêmes comme incomplètes qu'en présence d'autres cultures. Comme les *tópoi* disponibles appartiennent toujours à une culture, un savoir ou une pratique déterminés, ils ne peuvent être acceptés comme évidents par une autre culture ou un autre savoir. Les sortir de leur contexte culturel les rend vulnérables car ils cessent dès lors d'être des prémisses argumentaires pour être vus comme arguments. Panikkar donne une bonne représentation de l'idée d'interdépendance et de complémentarité réciproque des cultures par son image de la fenêtre: chaque culture est comme une fenêtre ouverte sur le monde qui permet de voir celui-ci et de le représenter d'une certaine ma-

29 SANTOS, B de S (1998b). *Op. cit.*, p. 357.

30 PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 87.

31 *Tópoi*, en grec, signifie "lieux". "Lieu commun" (*tópos koinós*) est un terme technique forgé par Aristote (cf. *Rhétorique*, I, 1358a). Les lieux communs sont des prémisses générales largement répandues sur lesquelles se fonde l'argumentation d'une culture donnée. Ne faisant pas l'objet de discussions, vu qu'ils sont considérés comme des vérités évidentes, des idées communément et publiquement acceptées, les *tópoi* rendent possible la production ordinaire d'arguments et leur échange par le dialogue. Ils constituent, selon la définition de Perelman: "Des prémisses de caractère général qui permettent de donner un fondement aux valeurs et aux hiérarchies. [...] Ils constituent les prémisses les plus générales, fréquemment sous-entendues, qui interviennent pour justifier la plupart de nos choix". PERELMAN, C & OLBRECHTS-TYTECA, L (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, p. 146.

32 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 134.

33 *Ibid.*

nière³⁴. Seulement voilà, chaque culture-fenêtre, même si elle se conçoit elle-même comme un tout panoramique, est une perspective partielle, vu que “je ne suis pas l’unique fenêtre par laquelle le monde se voit; et mon moi n’existe pas sans un tu”³⁵. Il existe en effet d’autres visions partielles de la réalité qui sont tout à fait nécessaires pour m’aider à percevoir le fait que ma culture n’est qu’une des fenêtres possibles et qu’elle a donc un caractère incomplet et partiel.

Ainsi l’herméneutique diatopique exige de ses participants qu’ils fassent un effort mutuel pour essayer de connaître, comprendre et traduire, dans la mesure du possible, les *tópoi* forts d’une culture à l’autre. Pour Santos, on peut parler d’une certaine incommensurabilité entre cultures, au sens où aucune culture n’est réductible à une autre. L’incommensurabilité posée n’est cependant pas totale, mais, dans le cadre de la théorie de la traduction interculturelle, elle acquiert un caractère relatif, puisque l’herméneutique diatopique se fonde justement sur la possibilité de traduire divers univers symboliques, afin de générer et d’augmenter entre eux la conscience de leur incomplétude respective. Si les cultures étaient totalement incommensurables, sans possibilité de comprendre mutuellement leurs *tópoi* ni de trouver des éléments de rapprochement, le dialogue diatopique manquerait de sens, puisqu’il a pour but de détecter des “préoccupations isomorphiques”³⁶, ou, dans le langage de Panikkar, des “équivalents homéomorphes”³⁷, c’est-à-dire des préoccupations interculturelles communes exprimées dans des langues différentes³⁸. Pour l’herméneutique diatopique, la diversité et la multiplicité des langues existantes n’est pas, comme c’est le cas dans le mythe biblique de la Tour de Babel (cf. *Gén*, 11), un châtement divin par lequel les humains sont condamnés à ne pas se comprendre entre eux. C’est au contraire une situation dont on peut tirer profit qui exige que l’on tisse, par le dialogue interculturel, des réseaux d’intelligibilité entre les diverses voix. Cela ne signifie pas que le travail de traduction interculturelle consiste à exprimer les catégories d’analyse et d’explication d’une culture déterminée dans la langue d’une autre. S’il en était ainsi, l’herméneutique diatopique ne dépasserait pas le stade du simple exercice de synonymie conceptuelle basé sur la recherche de correspondances sémantiques entre cosmovisions, alors qu’elle aspire à être plutôt un procédé épistémologique et politique d’interprétation et de confrontation d’altérités dans l’optique de découvrir des *tópoi* interculturels qui favorisent la communication réciproque et la compréhension mutuelle.

Pour mener à bien le travail de traduction interculturelle, Santos propose la figure de l’intellectuel cosmopolite, un représentant élu de chaque culture et mouvement social participant au dialogue, qui dispose d’une attitude mentale d’ouverture pour travailler et établir des relations avec des sujets pluriels et divers, loin de tout modèle culturel unique de normalité. Les traducteurs cosmopolites, comme les dirigeants de mouvements sociaux ou

34 PANIKKAR, R (1990). *Op. cit.*, p. 135.

35 PANIKKAR, R (1993b). *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander, p. 173.

36 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 176.

37 PANIKKAR, R (1990). *Op. cit.*, p. 124.

38 Dans certains de ses travaux, dans une tentative de construire une version interculturelle des droits humains, Santos a proposé de réaliser un dialogue interculturel sur le souci commun de dignité humaine entre le *tópos* des droits humains occidentaux, le *tópos* hindou du *dharma* (harmonie cosmique) et le *tópos* de l’Oumma (communauté) dans la culture islamique.

des militants de base, doivent être des personnes ayant des liens forts avec les savoirs et pratiques de ceux qu'ils représentent mais être aussi dotés d'une capacité critique suffisante pour pouvoir exprimer le sentiment d'incomplétude culturelle et la nécessité de se confronter et de s'enrichir avec l'altérité.

Le procédé de traduction fonctionne par le biais de la création de *zones de contact* interculturelles³⁹, "des champs sociaux où divers mondes de vie normatifs, pratiques et savoirs se rencontrent, s'entrechoquent et interagissent"⁴⁰. Les zones de contact constituent des lieux de frontière ouverts et créatifs, caractérisés par le dialogue et la confrontation. Pour éviter qu'une rencontre de cultures se produise dans un contexte impérialiste, l'herméneutique diatopique n'attribue à aucune des parties en contact le statut de totalité exclusive ni de partie homogène, mais elle part de la relativité et de la variabilité interne de chaque culture. Dans les zones de rencontre, chaque culture, savoir ou pratique en dialogue sélectionne les aspects à mettre en contact, de manière à ce que le travail de traduction, en avançant, permette de mettre en discussion les aspects les plus pertinents et même d'identifier ceux qui ont été passés sous silence. Les interactions et les échanges interculturels qui se produisent dans la zone de contact offrent la possibilité d'établir des contacts coloniaux, marqués par des relations asymétriques d'inégalité et de mépris, mais aussi d'exercer une action épistémique et politique de transformation. Dans ce sens, ils permettent d'ouvrir, d'un côté, ce que la Théorie Critique postcoloniale appelle un processus de décolonisation du savoir basé sur la formation "d'écologies des savoirs"⁴¹, des constellations de savoirs multiples configurées à partir du dialogue horizontal des savoirs. Le résultat de ce processus serait la reconnaissance de l'infinie diversité épistémologique du monde, la désactivation de la dichotomie hiérarchique entre savoirs classés comme hégémoniques et subalternes, et, par conséquent, la promotion effective de la justice cognitive⁴². De même, les échanges culturels dans la zone de contact peuvent contribuer, d'autre part, à la décolonisation de l'être par le biais "d'écologies des reconnaissances"⁴³. Ce type d'interactions sociales cherchent à substituer la monoculture de la naturalisation des différences, laquelle, en identifiant différence et infériorité, établit une logique de classement social hiérarchique et discriminatoire. Elles proposent à sa place une nouvelle articulation entre le principe d'égalité et celui de la différence, qui peut conduire à de nouvelles expériences de reconnaissance. Dans celles-ci, les différences n'impliquent pas d'inégalités, mais ouvrent la possibilité d'atteindre des "différences égales" à partir de "reconnaissances réciproques"⁴⁴.

39 Le concept de "zone de contact" (*contact zone*) est un apport de la linguiste canadienne Mary Louise Pratt. Pour cette auteure, les zones de contact sont des espaces sociaux dans lesquels entrent en communication des cultures auparavant séparées par des discontinuités géographiques et historiques et dont les trajectoires se croisent à un moment donné. Dans beaucoup de cas, les zones de contact constituent des espaces de rencontres coloniales basés sur des relations asymétriques de domination et de subordination. PRATT, ML (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, Londres, p. 7.

40 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 181.

41 *Ibid.*, p. 163.

42 AGUILÓ BONET, AJ (2009). "La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), pp. 5-28.

43 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 165.

44 *Ibid.*

L'écologie des reconnaissances est par conséquent porteuse d'une vocation à acheminer les relations entre personnes et cultures vers un climat de paix, de solidarité et de respect ou la différence.

Dans ces conditions, les dialogues interculturels animés par l'herméneutique diatopique contribuent à créer un contexte favorable dans lequel peuvent émerger de nouvelles expériences d'interaction et de reconnaissance humaine basées sur un "multiculturalisme progressiste"⁴⁵ ou émancipateur. Pour Santos, multiculturalisme est un concept controversé, créé à l'origine par les pays occidentaux durant les dernières décennies du XX^{ème} siècle pour se référer à la coexistence, pacifique ou non, de groupes culturellement divers dans le cadre des États-nations du Nord. Adoptant une conception plus générale du terme, relative aux modes de concevoir et de gérer politiquement la diversité culturelle, le sociologue distingue les versions conservatrices du multiculturalisme de celles qui ont un contenu émancipateur. Le multiculturalisme conservateur reconnaît dans une certaine mesure les pratiques et coutumes des diverses cultures coexistantes, mais en les subordonnant à celles de la culture dominante. C'est un multiculturalisme de type hiérarchique car, même s'il admet la pluralité des manifestations culturelles et humaines, il juge qu'elles ne sont pas toutes égales. Généralement les cultures minoritaires sont considérées comme inférieures et donc comme subordonnées par rapport à la culture hégémonique majoritaire, qui se conçoit elle-même comme le système symbolique de référence. Quand elles sont mises en application, les politiques multiculturelles inspirées du multiculturalisme conservateur ont une propension à stimuler l'assimilationnisme culturel, une proposition d'uniformisation culturelle utile à la reproduction des modèles culturels dominants, surtout en ce qui concerne la famille, l'école, la langue et la religion.

Le multiculturalisme émancipateur, au contraire, est régi par les principes de solidarité, de justice sociale, de justice cognitive et d'émancipation sociale. Il consiste en la "construction démocratique des règles de reconnaissance réciproque entre identités et cultures distinctes"⁴⁶, sans qu'il soit nécessaire qu'un groupe socioculturel dominant impose et normalise les codes qui régulent la coexistence sociale. En vertu de cela, cette approche adopte une perspective antiessentialiste selon laquelle les cultures ne sont pas des réalités statiques ou fermées, mais des réseaux incomplets, ouverts et dynamiques de significations qui se (re)construisent et se (re)configurent au fil des relations entre elles, parfois de manière pacifique, parfois de manière conflictuelle. À partir de diverses études de cas sur des mouvements de lutte antihégémonique qui recherchent des motions plus inclusive et repectueuses de l'anthropodiversité, Santos et Nunes énumèrent cinq thèses pour le développement d'un multiculturalisme émancipateur⁴⁷.

La première affirme que les différents groupes humains développent diverses conceptions du monde qui n'obéissent pas nécessairement aux critères eurocentriques de classement ni ne se réduisent à ceux-ci, puisque "la compréhension du monde excède de

45 SANTOS, B de S (2006a). *Op. cit.*, p. 89.

46 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 284.

47 SANTOS, B de S & NUNES, J (2004b). "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", in: SANTOS, B de S (Org.): *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, 19-51.

beaucoup la compréhension occidentale du monde⁴⁸. Il existe une pluralité riche de manières alternatives de concevoir la communauté, le développement, le territoire, la nature, la mémoire et le temps, entre autres aspects, qui doit être reconnue à sa juste valeur, sans oublier qu'il n'existe pas de cosmovisions définitives, mais que toutes les visions du monde sont partielles, locales et incomplètes.

La seconde pose que les diverses formes d'oppression et de domination qui existent dans le monde produisent aussi des formes distinctes de résistance, de mobilisation et d'identité collective. Le succès ou l'échec de l'altermondialisme dans sa lutte contre la mondialisation néolibérale dépend de la manière dont il réussira à articuler ces résistances à l'échelle locale et mondiale.

La troisième signale que l'incomplétude des cultures et de leurs notions respectives de dignité humaine, de droit et de justice exige la réalisation de dialogues conduits par l'herméneutique diatopique, de manière à ce que, dans les zones de contact interculturel se créent de vastes cercles de réciprocité et d'empathie susceptibles de promouvoir une plus grande reconnaissance de l'altérité.

La quatrième proclame que les politiques émancipatrices et l'invention de nouvelles citoyennetés se jouent sur le terrain de la tension entre le principe d'égalité et celui de différence. Le multiculturalisme progressiste aspire à être un multiculturalisme postcolonial fondant une nouvelle relation entre les principes d'égalité et de différence. Ainsi, d'un côté, il assume la valeur de l'égalité politique, économique et sociale comme but, ce qui se traduit par la revendication d'une politique publique basée sur l'égalité des chances et sur l'exigence d'une redistribution sociale plus juste, spécialement dans le domaine économique. En effet, pour pouvoir développer de manière indépendante le droit à sa culture, et donc, à la différence, une redistribution sociale de la richesse économique est indispensable. Pourtant, en même temps, le multiculturalisme progressiste sait bien que l'égalité, en soi, n'est pas suffisante. Il demande donc que le droit à l'égalité soit combiné harmonieusement avec le droit à la différence, dans le but de reconnaître non seulement les différences externes existant entre les cultures, mais aussi les différences et nuances qui peuvent se trouver à l'intérieur de chaque culture. À partir de ces idées, Santos énonce l'impératif transculturel que l'herméneutique diatopique présuppose et sur lequel devraient s'articuler les politiques d'égalité et de différence élaborées dans une optique progressiste. Selon lui: "Nous avons le droit d'être égaux chaque fois que la différence nous infériorise et d'être différents quand l'égalité nous dévalorise"⁴⁹. De cette manière, la réponse que Santos propose à la tension produite entre égalité et différence consiste à défendre l'égalité quand la différence, loin d'être reconnue sur un plan égalitaire, est utilisée pour produire de l'infériorité et viceversa, à défendre la différence quand l'égalité est utilisée pour provoquer des processus de dévalorisation culturelle.

La cinquième et dernière thèse proclame que le succès des luttes d'émancipation est proportionnel aux alliances que leurs protagonistes sont capables de forger. Au XXI^{ème} siècle, ces alliances doivent élargir et consolider les ententes de lutte à tous les échelons —locaux, nationaux, régionaux et mondiaux—, donnant naissance à ce que Santos nomme

48 SANTOS, B de S (2009). *Op. cit.*, p. 100.

49 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 284.

“cosmopolitisme subalterne et insurgé”⁵⁰: des unions de diverses personnes, groupes, mouvements et États subordonnés qui luttent contre les formes multiples d’oppression et présentent des alternatives crédibles à la mondialisation néolibérale.

L’analyse de la proposition de traduction interculturelle de Boaventura de Sousa Santos se fonde, en dernière analyse, sur la production d’un savoir “collectif, interactif, intersubjectif et réticulaire”⁵¹ qui permette des échanges cognitifs, sociaux et émotionnels confrontant des individus et des collectifs pensant et expérimentant le monde sous diverses formes. Ces échanges cherchent à créer des réseaux d’intelligibilité réciproque, une cohérence et une articulation non seulement entre cultures mais aussi entre les organisations et mouvements sociaux qui impulsent l’altermondialisation.

Ceci dit, pour que le travail de traduction interculturelle puisse être la bonne voie pour arriver à établir des dialogues entre cultures et mouvements, il est nécessaire que les acteurs participants acceptent au préalable une série de conditions requises fondamentales qui, à la lumière de ce qui été exposé, peuvent être appelés critères transculturels pour la promotion du dialogue interculturel, la construction du multiculturalisme progressiste et la protection de l’anthropodiversité. Toutes ces conditions ont en commun l’idée commune selon laquelle, dans une définition *a minima*, “la culture est la lutte contre l’uniformité”⁵². Bien que Santos n’énonce pas explicitement ces critères, ils peuvent se résumer comme suit:

1. Accepter l’idée selon laquelle l’anthropodiversité, tout comme la biodiversité, doit être vue comme un bien commun public digne d’être reconnu et conservé par des politiques publiques menées à l’échelle locale et mondiale. Étant donné son caractère de bien public collectif, l’anthropodiversité est un patrimoine qu’aucun particulier, collectif ou État ne peut s’approprier et qui ne peut non plus être soumis aux dynamiques économiques du marché.
2. Reconnaître l’incomplétude et la relativité—ce qui n’est pas du relativisme—des cultures, ce qui les conduit à valoriser plus la pluralité humaine et culturelle, à exercer la curiosité anthropologique et à assumer l’importance du dialogue interculturel comme manière d’atténuer leur sentiment d’incomplétude.
3. Dépasser la tension entre universalisme et relativisme culturel. Pour Santos, ces deux positions philosophiques rendent le dialogue interculturel impossible. Tandis que l’universalisme, quand il sert de point de départ, occulte en général le fait que ce sont certains localismes imposés à d’autres cultures qui tiennent lieu de mondialisation; le relativisme, pour sa part, nie la possibilité de communication et de compréhension culturelle mutuelle et se montre donc sceptique devant la possibilité de construire des consensus interculturels. La seule voie acceptable, en tout cas, est l’ “universalisme d’arrivée”⁵³ ou *a posteriori*, qui est le résultat de l’interrelation humaine à travers des processus dialogiques réalisés sur un plan d’égalité, et non de conquête ou de

50 SANTOS, B de S (2006b). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política, Afrontamento*, Porto, p. 406.

51 SANTOS, B de S & NUNES, J (2004b). *Op. cit.*, p. 44.

52 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 258.

53 HERRERA FLORES, J (2000). *Op. cit.*, p. 264.

contrainte coloniale. De fait, face à ces deux postures, Santos ne s'incline devant aucune d'elles, mais plaide pour le cosmopolitisme, évoqué plus haut. "La mondialisation des préoccupations morales et politiques et des luttes contre l'oppression et la souffrance humaines"⁵⁴.

4. Le dialogue interculturel doit partir du choix des versions culturelles qui présentent la plus grande amplitude, c'est-à-dire qui vont le plus loin dans la reconnaissance de l'altérité.
5. Il doit se concentrer sur des questions choisies par accord mutuel et qui reflètent des préoccupations isomorphes et fassent émerger des topiques culturels partagés, vu que toutes les cultures, malgré leur caractère relatif, aspirent à avoir des valeurs suprêmes et partagent des interrogations et des préoccupations anthropologiques significatives.
6. Le moment de démarrage du dialogue interculturel doit résulter de la convergence entre les communautés culturelles participantes, tandis que sa suspension ou interruption, qu'elle soit momentanée ou définitive, peut être décidée unilatéralement par une des parties, vu que dans le travail de traduction interculturelle, il n'y a rien d'irréversible.
7. L'équilibre entre les exigences découlant de l'affirmation de l'égalité, pourvu que celle-ci ne soit pas dévalorisante, et de la reconnaissance de la différence, pourvu qu'elle ne soit pas infériorisante.

CONCLUSION

L'herméneutique diatopique de Boaventura de Sousa Santos mise sur la création d'un cadre théorique et comportemental permettant l'émergence et la consolidation de relations interpersonnelles et interculturelles plus justes et solidaires que celles que produit le programme néolibéral. Contre la déperdition systématique d'expérience humaine provoquée par l'imposition d'une culture monologique mondialisée, la sociologie critique-émancipatrice de Santos défend l'idée selon laquelle le dialogue est non seulement une exigence éthique pour la coexistence pacifique mais aussi et surtout, une méthode d'ouverture à la diversité sociale, épistémique et culturelle. Le dialogue ouvert, polyphonique et sur un pied d'égalité peut contribuer de manière décisive à la création d'une intelligibilité réciproque susceptible de tisser des liens multicolores de compréhension, de reconnaissance et de respect mutuel.

Rejetant le postulat universaliste, l'herméneutique diatopique oblige à gérer les similitudes et les différences à partir de dialogues entre cultures et mouvements sociaux confrontés dans des zones de rencontre interculturelle qui permettent le contact entre des versions locales de rationalité et l'ouverture à d'autres traditions de sens toujours incomplètes. Le travail de traduction entre cultures fait par conséquent partie de la base nécessaire à l'approfondissement de la démocratie participative et interculturelle et à l'établissement d'articulations cosmopolites décolonisatrices à divers niveaux d'action.

54 SANTOS, B de S (1998a). *Op. cit.*, p. 198.



Epistemología de la innovación social y de la destrucción creativa¹

The Epistemology of Social Innovation and Creative Destruction

Ignacio AYESTARAN

*Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación,
Universidad del País Vasco (UPV/EHU).*

RESUMEN

Este artículo explora las maneras en las que podemos desarrollar una nueva epistemología de la innovación dentro del marco de nuevas metodologías axiológicas frente a la “destrucción creativa” (Joseph A. Schumpeter) y la “destrucción destructiva” (Boaventura de Sousa Santos). El autor presenta la “cadena de ignorancia de los Friedman”, como muestra de dos casos de estudio de la innovación habitual: el lápiz y la computadora. A diferencia de este enfoque, el autor propone una nueva racionalidad acotada, desde una matriz innovadora (o “matrix innovatrix”) de la innovación social, incluyendo un complejo de valores y conocimientos. El artículo busca obtener los elementos comunes que permiten la innovación desde las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Palabras clave: Innovación social, Epistemología, Axiología, Ciencias Sociales, Humanidades.

ABSTRACT

This article explores the ways in which a new epistemology for innovation can be developed within the framework of new axiological methodologies in the light of “creative destruction” (Joseph A. Schumpeter) and “destructive destruction” (Boaventura de Sousa Santos). The study presents “Friedman’s chain of ignorance” through a sample of two case studies in habitual innovation: the pencil and the computer. In contrast to this approach, the author proposes a new bounded rationality from an innovative matrix (or “matrix innovatrix”) for social innovation, including a complex of values and knowledge. The article seeks to identify common elements that permit innovation, from the viewpoint of the social sciences and humanities.

Keywords: Social Innovation, Epistemology, Axiology, Social Sciences, Humanities.

1 Este artículo es fruto del proyecto de investigación EHU10/46 financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

1. EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA Y DE LA DESTRUCCIÓN CREATIVA

A mediados del siglo pasado, el renombrado economista Joseph A. Schumpeter caracterizó el capitalismo como un sistema innovador pero con un coste social determinado. El capitalismo obedecía, según su análisis², a un proceso imparable de destrucción creativa o creadora (*"creative destruction"*). Hasta tal punto obedecía el capitalismo a la dinámica de la innovación bajo la destrucción creativa, que sostenía que este era su factor fundamental y fundacional: "Este proceso de Destrucción Creativa es el hecho esencial del capitalismo. En eso consiste el capitalismo y todo capitalista se ve afectado para vivir en él"³.

Este proceso permanente de innovación obedece a que la maquinaria del capitalismo no puede ser estacionaria, sino que como una mutación, revoluciona desde su mismo interior las viejas estructuras, creando otras nuevas de manera incesante. En su estudio de esta destrucción creativa, Schumpeter se sorprendía de que pocos economistas e historiadores hubieran reparado anteriormente en este dato esencial. Únicamente veía en Karl Marx un precursor de esta perspectiva: solo él había visto que el capitalismo era un proceso evolucionista⁴. Schumpeter mantuvo en su momento dos importantes presupuestos de este carácter innovador en evolución: 1) que el capitalismo no podía sobrevivir bajo esta dinámica de destrucción⁵; y 2) que la economía y el estudio de la empresa eran fragmentarios, en la medida en que no investigaban la realidad en el "vendaval perenne de la destrucción creativa"⁶. En el primer punto Schumpeter se equivocó parcialmente sobre la supervivencia del capitalismo, pero, desde luego, acertó de pleno en la medida en que el actual sistema económico sólo puede funcionar de forma dinámica, generando innovaciones y crisis, algunas de las cuales constituyen un auténtico "vendaval de destrucción creativa" (*"gale of creative destruction"*). Sobre el segundo punto, también hay que dar la razón a Schumpeter, cuando afirma que es necesaria una visión de conjunto, no fragmentada, de la estrategia empresarial y económica en el proceso de destrucción creativa: "Cada fragmento de la estrategia económica adquiere su verdadero significado sólo contra el trasfondo de ese proceso y dentro de la situación creada por él. Hay que ver su papel dentro del vendaval perenne de la destrucción creativa"⁷.

La visión no fragmentada dentro del sistema dinámico y evolutivo de la destrucción creativa como innovación perenne conlleva asumir que los patrones de la economía neo-clásica, en muchos aspectos, está anquilosada y que difícilmente podrá contemplar, analizar y escrutar las dimensiones y las alteraciones de la destrucción perenne. Schumpeter era partidario de volver a pensar la economía en su dimensión histórica y social, pues así lo demandaba el papel de la innovación desde su vendaval transformador.

Cuando las ciencias sociales y humanas han olvidado esta advertencia schumpeteriana, han incurrido en graves errores. Boaventura de Sousa Santos ha advertido algunos de

2 SCHUMPETER, JA. (1994). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 81-85.

3 *Ibid.*, p. 83.

4 *Ibid.*, p. 82.

5 *Ibid.*, p. 61.

6 *Ibid.*, p. 84.

7 *Ibid.*, pp. 83-84.

ellos a lo largo de su dilatada trayectoria biográfica e intelectual. En su interpretación de la innovación schumpeteriana⁸, por caso, ha puesto de relieve la necesidad de evitar la fragmentación, no sólo de la ciencia económica, sino también de las ciencias sociales y humanas. La destrucción creativa no sólo ha alcanzado al sistema económico y social, sino que también ha irrumpido con fuerza en la ciencia y en el conocimiento:

La ciencia moderna asumió desde su inicio una postura que Schumpeter habría de atribuir más tarde al capitalismo: la capacidad de destrucción creadora. En términos epistemológicos, tal postura consiste en la propia idea de revolución científica como una quiebra radical con todos los conocimientos anteriores. (...) Al rechazar todos los conocimientos alternativos, la ciencia moderna se reveló como una productora de basura, condición que todos nosotros, -unos, pocos, privilegiados habitantes de la sociedad de consumo y otros, la inmensa mayoría, habitantes de la sociedad de la ideología del consumo-, de igual modo compartimos. Esta es una dimensión más de la referida epistemología de la basura, y también de una economía política simbólica de producción de residuos en la ciencia moderna. Dos interrogaciones se imponen a este respecto: ¿Cuánto desperdicio es preciso hacer para producir consecuencias científicas? ¿Quién sufre más con la polución de ahí resultante?⁹

Santos refiere que uno de los riesgos de no asumir un conocimiento crítico es que las ciencias sociales, especialmente la economía, se están caracterizando por las “intervenciones de alta velocidad”, que están directamente relacionadas con el “dilema de la excavadora”. Este dilema sería uno de los riesgos implícitos de la innovación como destrucción creativa en el campo de las ciencias sociales. Sostiene Santos:

La excavación es el procedimiento principal de la investigación arqueológica. El lugar de excavación es un área bien delimitada, donde ocurre la búsqueda sistemática de los residuos depositados debajo del suelo, una búsqueda que, de ser bien realizada, es la única forma de identificar patrones de comportamiento y estrategias de adaptación en nuestro pasado más remoto. El dilema, por lo tanto, consiste en que, una vez realizada la excavación y juntados los residuos, la acción arqueológica destruye para siempre la estación arqueológica, tornando imposible un nuevo recommienzo: una vez retirados de las formaciones de depósitos en que estaban integrados, los objetos reunidos no pueden volver a ser colocados allí. El dilema consiste, en que un eventual avance del conocimiento necesariamente acarrea una destrucción definitiva e irreversible: la destrucción de las relaciones entre los objetos y, con ella, la eliminación de cualquier conocimiento alternativo sobre ellos¹⁰.

8 SANTOS, B. de S (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO y Siglo XXI, pp. 78-79; SANTOS, B. de S (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Vol. 1: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao, Desclée de Brouwer, pp. 273-275.

9 SANTOS, B. de S (2003). *Op. cit.*, p. 273.

10 *Ibid.*, p. 274.

Curiosamente, el dilema de la excavadora ha tenido un tratamiento específico en arqueología, a fin de evitar un conocimiento que destruye los vestigios y que solo contribuye a la epistemología del desperdicio¹¹. Sin embargo, en economía, parece haberse obviado esta dificultad, cuando en el vendaval de la destrucción creativa se piden intervenciones aceleradas, que derruyen y tapan todo a su alrededor, transformando la destrucción creativa en destrucción destructiva: “Por eso mismo, y contrariamente a lo que acontece en la arqueología, en economía no fue concebida estrategia alternativa alguna. La ceguera frente a este dilema aumenta la posibilidad de que la destrucción creadora de la economía convencional pase a ser, tan sólo, destrucción destructiva”¹².

Esta situación metodológica da lugar a una “epistemología de la ceguera” que sólo puede superarse mediante la ecología de los saberes y una sociología de las emergencias y ausencias, a través de la crítica de la razón indolente manifestada en la razón metonímica y en la razón proléptica¹³. Esta epistemología de la ceguera se manifiesta en el “pensamiento abismal”¹⁴ que produce epistemologías desde el Norte Global frente a los conocimientos del Sur, estableciendo brechas e ignorancias. Estaríamos así en una fase más de la excavadora del conocimiento innovador en el vendaval de la destrucción creativa.

En las siguientes páginas, voy a exponer dos casos de cómo funciona esta excavadora epistémica en la geopolítica de la globalización de la innovación y de la producción, en lo que denominaré la “cadena de ignorancia de los Friedman”. Los dos casos a analizar serán los siguientes: 1) la innovación del lápiz Mongol 482, fabricado por la empresa Eberhard Faber Pencil Company en los años 50 del siglo XX y estudiado desde la mano invisible de Adam Smith por el economista Milton Friedman; y 2) la innovación del ordenador portátil Inspiron 600m, fabricado por la empresa Dell a comienzos del siglo XXI y estudiado por el periodista y politólogo Thomas L. Friedman desde su teoría del aplanamiento del mundo globalizado. Ambos casos revelan bien cómo se producen innovaciones cotidianas en cadenas de suministro y producción globalizadas, pero al mismo tiempo muestran cierta ceguera ante la complejidad de valores y conocimientos de estos procesos —de ahí que ambos casos los englobe como el problema de la “cadena de ignorancia de los Friedman”—. En la última sección, trataré de exponer algunas posibles soluciones metodológicas, desde un nuevo planteamiento de la destrucción creativa en el campo de la innovación social. Para ello propondré una revisión epistémica y axiológica de la innovación social desde una *matrix innovatrix* o matriz innovadora.

2. EL LÁPIZ Y LA MANO DE ADAM SMITH

En 1976 Milton Friedman recibió el Premio Nobel de Economía. Desde 1977, con 65 años, se retiró de la Universidad de Chicago, después de haber enseñado allí durante unos 30 años. Después de su jubilación académica, dedicó tres años, junto con su mujer, a prepa-

11 SANTOS, B. de S (2009). *Op. cit.*, p. 70; SANTOS, B. de S (2003). *Op. cit.*, pp. 274-275.

12 *Ibid.*, p. 275.

13 SANTOS, B. de S (2009). *Op. cit.*, pp. 60-159; ver también AYESTARÁN, I. (2011). “Ciencia, responsabilidad cosmopolita y sostenibilidad en un mundo global, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 16, n°. 52, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 39-53, especialmente pp. 46-48.

14 SANTOS, B. de S (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO y Prometeo Libros, pp. 11-44.

rar un programa de televisión que resumiera y presentara al gran público sus teorías económicas y su filosofía social. Como resultado de ese proyecto, se emitió en 1980 la serie titulada "Free to choose", producida por Public Broadcasting Service. En ese mismo año se publicó un libro con el mismo título, donde se recogía lo esencial del programa¹⁵. En el primer capítulo de dicho programa de difusión, dedicado al poder del mercado, Milton Friedman relataba un caso de innovación que ponía de manifiesto la complejidad interrelacionada de las dinámicas de producción y conocimiento a escala mundial:

Observen este lápiz de mina: no existe una sola persona en el mundo que lo pueda fabricar. ¿Declaración notable? ¡En absoluto!

La madera con la que está fabricado, según creo, proviene de un árbol que fue cortado en Washington. Para cortar ese árbol se necesitó una sierra. Para fabricar la sierra se necesitó acero. Para obtener el acero se necesitó mineral de hierro.

Este centro negro lo llamamos mina, pero en realidad es grafito, grafito comprimido. No estoy muy seguro de dónde viene, pero creo que de algunas minas de Sudamérica.

Este extremo rojo, el borrador, es de goma. Probablemente proviene de Malasia, de donde el árbol del caucho ni siquiera es originario: fue importado de Sudamérica por algunos hombres de negocios con ayuda del gobierno británico.

El casquillo de bronce: no tengo la menor idea de donde proviene; ni la pintura amarilla, ni la pintura que delineó las líneas negras, ni el pegamento que lo mantiene unido.

Literalmente, miles de personas cooperaron para fabricar este lápiz; gente que no habla el mismo idioma, que practica religiones diferentes, que podría odiarse si se conociera.

Cuando usted va a la tienda y compra este lápiz, en realidad está intercambiando unos pocos minutos de su tiempo por unos pocos segundos del tiempo de todas esas miles de personas.

¿Qué los unió y los indujo a cooperar para fabricar este lápiz? No había ningún comisario enviando oficios, o dando órdenes desde alguna oficina central.

Fue la magia del sistema de precios, la operación impersonal de los precios que los juntó y logró que cooperaran para fabricar este lápiz, de modo que usted lo pueda obtener por una suma insignificante.

Por esto la operación del mercado libre es tan esencial: no sólo para promover la eficiencia del producto, sino aún más, para fomentar la armonía y la paz entre los pueblos del mundo.

La historia del lápiz como un producto de la innovación y del conocimiento a escala global procede de Leonard E. Read, quien en 1958 ya había publicado un ensayo titulado *I, Pencil. My Family Tree as Told to Leonard E. Read*, donde narra, en primera persona, el árbol genealógico de un lápiz Mongol 482, fabricado por la empresa Eberhard Faber Pencil Company, en Wilkes-Barre, Pensilvania (USA), como si el mismo utensilio tuviera voz propia. El ensayo fue reeditado en varias ocasiones posteriores, incluyendo un epílogo del

15 El programa se puede ver todavía, vía Internet, en: www.freetochoose.tv.

propio Milton Friedman¹⁶. Lo primero que expresa este texto de Read es que, a pesar de que un lápiz de grafito es más simple que un automóvil, un avión o un lavaplatos mecánico, en realidad representa una de las creaciones más complejas. Ante nuestros ojos, es simple la apariencia de un lápiz semejante: consta de un poco de madera, el barniz, la etiqueta sobreimpresa, la mina de grafito, algo de metal y una goma de borrar. No obstante, debajo de esa simpleza aparente se esconde una cuestión fundamental¹⁷: ninguna persona en la Tierra sabe cómo hacer el lápiz, en todo su proceso, como un complejo único. Su genealogía es uno de los procesos de producción y conocimiento más complejos que pudiéramos imaginar inicialmente, a través de una larga cadena de acontecimientos y agentes.

Su árbol genealógico empieza con uno de los cedros de veta recta que crece en el norte de California y Oregón. Pero, para cortar esa madera de cedro y transportar los troncos hasta la vía del ferrocarril, se requieren sierras, camiones, sogas y muchas otras máquinas empleadas para cortar y luego transportar los troncos de cedro hasta la estación ferroviaria. Asimismo habría que pensar en todas las personas y en las innumerables destrezas o conocimientos prácticos (“*skills*”) que intervinieron en su fabricación: en la extracción del mineral, la fabricación del acero y su conversión en sierras, hachas, motores; el cultivo del cáñamo y su transformación paulatina en una soga pesada y resistente; los campamentos de explotación forestal con sus camas y cantinas, su cocina y la preparación de sus comidas. Pensemos que fueron miles las personas que intervinieron nada más y nada menos que en la preparación de cada taza de café que bebe un maderero.

Los troncos son transportados hacia un aserradero de San Leandro, en California. “¿Pueden ustedes imaginar los individuos que fabricaron los vagones, los rieles, las locomotoras y que construyeron e instalaron los sistemas de comunicación que inciden en este proceso? Esas legiones se hallan entre mis antecesores”¹⁸. Luego hay que considerar las tareas que se llevan a cabo en el aserradero de San Leandro. Los troncos de cedro son cortados en pequeñas tablillas de menos de un cuarto de pulgada de grosor cada una. Las tablillas son secadas en hornos y luego teñidas. Posteriormente son enceradas y secadas al horno nuevamente. Y pregunta Read:

¿Cuántas destrezas intervinieron en la fabricación de los tintes y de los hornos, en la generación de calor, luz y energía, en las bandas transportadoras, los motores y todas las cosas que la fábrica requiere? ¿Incluimos a los barrenderos de la fábrica entre mis ancestros? Desde luego, al igual que los hombres que vertieron el hormigón para la construcción de la represa de Pacific Gas & Electric Company, que surte de energía a la fábrica.

¡Tampoco pierdan de vista a mis antepasados presentes y distantes en el transporte de sesenta vagones de tablillas a través de toda la nación!¹⁹.

16 En este artículo voy a emplear la reedición del cincuenta aniversario del ensayo, publicado en 2008, que mantiene el epílogo del economista norteamericano.

17 READ, LE (2008). *I, Pencil. My Family Tree as Told to Leonard E. Read*. Irvington-on-Hudson, Nueva York, Foundation for Economic Education, p. 4.

18 *Ibid.*, p. 5.

19 *Ibid.*, p. 6.

Una vez hecho su viaje, esas materias llegan a una factoría con un capital de 4 millones de dólares en maquinaria e instalaciones, un capital ahorrado, acumulado y aportado por otras personas—según Leonard E. Read—. Una máquina compleja perfora en cada tablilla ocho surcos, después de lo cual otra máquina inserta minas en cada una de las ranuras, para luego aplicar pegamento y colocar otra tablilla encima, como si fuera un emparedado de madera. De esta forma, cada uno de estos emparedados conforma ocho lápices.

El proceso de la mina de los lápices es todavía más complejo si cabe. El grafito es extraído en Sri Lanka. Pensemos en aquellos mineros y en los que hacen sus múltiples herramientas; también en quienes fabrican los sacos de papel con los que se embarca y transporta el grafito, y en aquellos que fabrican el hilo con el cual se cosen los sacos, en aquellos que llevan los sacos al interior de los barcos, e incluso en quienes hicieron esas naves. Además, los fareros en la ruta del grafito participaron en este proceso, al igual que los pilotos portuarios.

El grafito es mezclado con arcilla de Mississippi y se le agrega hidróxido de amonio en el proceso de refinado. Enseguida se le agregan agentes humectantes como sebo sulfurado, es decir, grasas animales tratadas con ácido sulfhídrico. Después de pasar por numerosas máquinas, la mezcla finalmente aparece de nuevo en forma de una interminable extrusión—semejante a la masa que sale de una picadora de carne— que es cortada a medida, seca y luego cocida en un horno durante horas a 1.850 grados Fahrenheit. Para aumentar su resistencia y suavidad, las minas son enseguida tratadas con una mezcla que incluye cera de candlella procedente de México, cera de parafina y grasas naturales hidrogenadas.

La madera de cedro recibe seis capas de lacado. Aquí también hay que pensar en todos los ingredientes del barniz, e incluso pensar en los cultivadores de ricino y los refinadores de aceite de ricino que juegan su papel en este proceso. La preparación del barniz que recubre el lápiz requiere, asimismo, la intervención de un mayor número de personas de las que pudieran enumerarse. Sobre la etiqueta sobreimpresa que lleva cada lápiz, hay que tener en cuenta que se trata de una película que se forma al aplicar calor al negro de carbón (“*carbon black*”) mezclado con resinas. ¿Cómo se fabrican las resinas, y qué es el negro de carbón?, se pregunta también Read²⁰, para ver lo complejo de la cuestión.

Además de todos estos elementos integrantes del lápiz, hay que considerar el casquillo metálico de la parte superior, que en aquella época era de latón. Ello supone pensar en las personas que extraen el zinc y el cobre y en aquellas otras que poseen la destreza o el conocimiento práctico (“*skills*”) para fabricar relucientes láminas de latón a partir de esos productos de la naturaleza. Asimismo, la contera o regatón del casquillo presenta unos anillos de níquel negro. Contar la procedencia y elaboración de este níquel negro en la virola del lapicero nos llevaría a otros procesos de producción y conocimiento igualmente extensos.

Por último, este utensilio presenta una corona de goma para borrar, que está hecha de caucho facticio, obtenido de la reacción del aceite de semilla de colza, procedente de Indonesia, mezclado con cloruro de azufre. El caucho, que en realidad sólo sirve como aglutinante, es sometido a un proceso con agentes aceleradores y vulcanizadores, mezclándolo con piedra pómez procedente de Italia y con el pigmento de sulfuro de cadmio, que aporta a

la goma su color característico. De esta manera, concluye, aproximadamente, la cadena de producción y conocimiento que implica un lápiz Mongol 482. La conclusión que deduce Read de este amplio proceso globalizado es el siguiente:

“¿Desea alguien contradecir mi afirmación anterior de que nadie sobre esta Tierra sabe cómo hacerme?

De hecho, millones de seres humanos han participado en mi creación, los cuales no conocen más que a unos pocos otros. Ahora bien, ustedes podrían decir que voy demasiado lejos al relacionar en mi creación al cosechador de café del lejano Brasil y a quienes cultivan alimentos en otras latitudes; podrían decir que eso constituye una posición extrema. Yo insisto en mi afirmación. Entre todos esos millones de individuos, incluido el presidente de la empresa fabricante de lápices, no hay nadie que aporte más que una porción mínima, infinitesimal, de know-how. Desde el punto de vista del know-how, la única diferencia entre el minero de grafito en Sri Lanka y el talador de bosques en Oregón es el *tipo* de know-how. No se puede prescindir del minero ni del maderero, como tampoco del químico de la fábrica de lápices o del trabajador del campo petrolero, siendo la parafina un subproducto del petróleo.

He aquí un hecho sorprendente: ni el trabajador del campo petrolero ni el químico ni el número de grafito o de arcilla, ni cualquiera de los que fabrican o tripulan los barcos, trenes y camiones, ni aquel que maneja la máquina que moletea mi trocito de metal, ni el presidente de la empresa de lápices, realizan su particular tarea porque me desean. Cada uno de ellos quizá me quiera menos que un niño de primer año de enseñanza. En efecto, entre esa vasta multitud incluso hay quienes jamás han visto un lápiz y quienes no sabrían cómo emplearlo. Su motivación nada tiene que ver conmigo. Tal vez sea algo parecido a lo siguiente: cada uno de esos millones ve que de esta forma puede intercambiar su pequeño know-how por los bienes y servicios que necesita o desea. Yo puedo estar o no entre esos elementos”.²¹

Para Read, la cadena de producción y conocimiento que supone una invención cotidiana como el lápiz es obra de la “mano invisible” —al estilo de Adam Smith—: “Hay un hecho todavía más sorprendente: la ausencia de una mente maestra, de alguien que dicte o dirija por la fuerza esas incontables acciones que me hacen ser. No puede hallarse rastro de dicha persona. En su lugar encontramos operando la Mano Invisible. Ese es el misterio a que aludía anteriormente”²². Para Read es un misterio milagroso que remite a Dios mismo. La fe en la mano invisible no es solo económica, es también teológica. Para ello establece una comparación, a partir de la siguiente afirmación: “Sólo Dios puede hacer un árbol”. Igual que un árbol no puede ser creado por los seres humanos, dada la complejidad de sus múltiples y constantes cambios moleculares que le dan la vida, tampoco podemos controlar y dirigir desde una sola mente todos los procesos que intervienen en la compleja combinación de cobre, grafito, zinc y el resto de elementos que intervienen en la creación de un lá-

21 *Ibid.*, p. 8.

22 *Ibid.*, p. 9.

piz. Las “energías creativas” que intervienen en el lápiz son un “milagro” más que añadir a la milagrosa creación de los árboles y de la naturaleza:

Pero a esos milagros que se manifiestan en la Naturaleza se ha sumado un milagro todavía más extraordinario: la configuración de energías creativas humanas –millones– de pequeños know-hows que se configuran de modo natural y espontáneo en respuesta a las necesidades y deseos humanos y *en ausencia de una mente maestra humana*. Dado que solo Dios puede hacer un árbol, insisto en que solo Dios podría haberme hecho a mí. El hombre no puede dirigir esos millones de know-hows para lograr mi nacimiento, como tampoco puede ordenar millones de moléculas para crear un árbol²³.

De esta forma, los miles o millones de conocimientos expertos y técnicos (“know-hows”) que constituyen de forma natural (“*naturally*”) y automáticamente (“*automatically*”) un lápiz, se disponen y configuran en patrones creativos y productivos (“*creative and productive patterns*”). Desde una perspectiva liberal del mercado y de la producción, estos procesos responden a un ingrediente último: la libertad de los seres que participan en ellos, una libertad basada en Dios –como en el árbol y en la Naturaleza– que lleva a la fe: “*Freedom is impossible without this faith*”²⁴. Así pues, la producción de un lápiz es la forma de la libertad humana desde la fe en Dios a través de la industria y del mercado. Esa fe y esa libertad creen en la mano invisible de Dios tanto en la naturaleza como en la economía.

Milton Friedman también adopta su creencia en la libertad y en la mano invisible, y por eso ensalza el ejemplo del lápiz como uno de los avances de la humanidad desde la economía de mercado. En su lectura del ensayo de Read, constata que en la elaboración y fabricación de un lápiz aparecen tanto la cooperación de la mano invisible de Adam Smith como la comunicación del conocimiento disperso de Friedrich Hayek²⁵. De esta forma, el mercado representa, según él, la quintaesencia de la cooperación y del conocimiento a pesar de las diferencias culturales, religiosas, lingüísticas, políticas y epistemológicas. La producción y la fabricación mediadas por los precios del mercado son para él la solución a los conflictos en la elaboración y obtención de bienes y servicios en un complejo económico globalizado a través de las diferentes sociedades y dinámicas de los países, que permiten incluso la fragmentación del conocimiento de los agentes implicados en la intervención de esos procesos:

Ni una sola de las miles de personas involucradas en la producción del lápiz llevó a cabo su tarea porque quisiese un lápiz. Algunas de ellas no han visto jamás un lápiz y no sabrían para qué sirve. Cada una de ellas vio su trabajo como un medio para obtener los bienes y servicios que deseaba –bienes y servicios que produjimos para obtener el lápiz que deseábamos–. Cada vez que vamos a la tienda y compramos un lápiz, intercambiamos una pequeña parte de nuestros servicios por una cantidad infinitesimal de los servicios que cada una de las miles de personas aportó para fabricar el lápiz.

23 *Ibidem*.

24 *Ibid.*, p. 10.

25 FRIEDMAN, M (2008). “Afterword”, in: READ, LE (2008). *Op. cit.*, pp. 10-11.

Es incluso más asombroso que el lápiz fuese producido alguna vez. Nadie sentado en una oficina central dio órdenes a esos millares de personas. Ninguna policía militar hizo cumplir órdenes, porque no fueron dadas. Esas personas viven en muchos países, hablan diferentes lenguas, practican religiones diferentes, pueden, incluso, odiarse entre sí, pero ninguna de estas diferencias impidió su cooperación para producir un lápiz. ¿Cómo ocurrió? Adam Smith nos dio la respuesta hace doscientos años²⁶.

Llegado a este punto, Milton Friedman considera que la realidad de la producción de una innovación generalizada como el lápiz no hace sino corroborar la visión de Adam Smith sobre la mano invisible en la generación de riqueza en las naciones y los mercados a través del papel que cumplen los precios:

La idea clave de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith es engañosamente sencilla: si un intercambio entre dos partes es voluntario, no se llevará a cabo a menos que ambas crean que les beneficiará. Muchas falacias económicas derivan del olvido de esta sencilla idea, de la tendencia a asumir que hay una tarta limitada: que una parte sólo puede ganar a expensas de la otra.

Esta idea clave es obvia para un simple intercambio entre dos individuos. Resulta mucho más difícil comprender cómo puede posibilitar a personas que viven por todo el mundo a cooperar para promover sus distanciados intereses.

El sistema de precios es el mecanismo que realiza esta tarea sin una dirección centralizada, sin obligar a las personas a hablar entre sí o a que se gusten mutuamente. Cuando compras tu lápiz o tu pan de cada día, desconoces si el lápiz fue fabricado o si el trigo fue cultivado por un hombre blanco o negro, por un chino o un indio. Como resultado de ello, el sistema de precios posibilita que los individuos cooperen pacíficamente en una fase de su vida, mientras que en todo lo demás cada cual se ocupa de sus propios asuntos²⁷.

Para Milton Friedman, el sistema de precios en una economía de libre mercado es el indicador más fiable para conocer la realidad económica y monetaria mediante tres funciones²⁸: a) transmiten información, b) aportan estímulos para adoptar los métodos de producción menos costosos, y 3) determinan la distribución de la renta. Lo que a Milton Friedman se le antoja como la mayor virtud del sistema de precios de mercado, constituye a su vez su mayor defecto. Los precios y la economía monetaria de mercado son una herramienta metodológica que permite unificar procesos dispares, pero a su vez, ofrecen mecanismos epistemológicos fragmentarios e incompletos de los distintos procesos cognitivos y axiológicos en los que se desenvuelven. Los conocimientos y valores que posibilitan la producción y distribución de bienes y servicios en toda su multiplicidad no aparecen reflejados en los mecanismos monetarios. Muchas veces los flujos de información son incompletos y asimétricos, y el conocimiento que aportan no refleja la complejidad de la realidad social y natu-

26 FRIEDMAN, M & FRIEDMAN, R (1980). *Free to Choose: A Personal Statement*. Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovich, pp. 12-13.

27 *Ibid.*, p. 13.

28 *Ibid.*, p. 14.

ral. Dicho en el lenguaje económico, lo que no entra en la valoración de los precios de mercado queda para el ámbito de las “externalidades”, desde las externalidades sociales y culturales hasta las ambientales y ecológicas. La transmisión de información que posibilita el sistema de precios no es un reflejo acertado de los flujos económicos en su contexto social y ambiental. Pero a Friedman esto no parece importarle. Para él, toda la información de la innovación económica y productiva necesaria para entender el complejo mundo globalizado se limita a lo que digan las páginas financieras de *The Wall Street Journal*:

La transmisión de información a través de los precios se ve enormemente facilitada en la actualidad por mercados organizados y por medios de comunicación especializada. Es un ejercicio fascinante seguir la cotización diaria de los precios publicada, pongamos por caso, en el *Wall Street Journal*, por no mencionar las numerosas publicaciones comerciales más especializadas. Estos precios reflejan casi instantáneamente lo que está sucediendo por todo el mundo. Surge una revolución en algún remoto país que sea importante productor de cobre, o hay una interrupción en la producción de cobre por cualquier otra razón, y los precios corrientes del cobre se dispararán al momento. Para saber hasta qué punto se verán afectados los suministros de cobre en opinión de los conocedores de la materia, sólo necesitas examinar los precios para futuras entregas que aparecen en la misma página.

Pocos lectores del *Wall Street Journal* se interesan por conocer más que un reducido número de cotizaciones. Pueden ignorar el resto sin problemas²⁹.

Las manos que sostienen el periódico *The Wall Street Journal* mientras leen las noticias financieras de las crisis económicas y financieras son parte de la mano invisible de Adam Smith en la versión de Milton Friedman. Esas manos pertenecen a cuerpos y organismos humanos que ignoran lo que les sucede a otros seres humanos, mientras ojean cotizaciones, inflaciones y subidas de precios en los rotativos de las grandes corporaciones de los medios de comunicación e información. En realidad la mano invisible no es una, sino que son muchas las manos que participan en las redes y cadenas de producción internacionales. Esas manos no son invisibles, son físicas, materiales, aunque sean anónimas. Estas manos anónimas que manufacturan los productos van ligadas a cuerpos y cabezas que viven, sienten y piensan en culturas y sociedades con diferentes problemáticas y que no pueden ser limitadas al sistema de precios de los mercados. Muchas manos, muchos cuerpos, muchos organismos –humanos y no-humanos, naturales y artificiales–, conforman una red compleja para que podamos escribir con un lápiz, para que anotemos una lista de la compra, una idea innovadora o un poema. Si queremos comprender en su totalidad y complejidad estos procesos cognitivos e innovadores, haremos mal en refugiarnos en manos invisibles y confiar en designios misteriosos y fragmentarios. Es preciso comprender este tipo de innovaciones y producciones en toda su amplitud, para, por ejemplo, analizar la huella ecológica de la mano invisible que tala un bosque de Oregón o la huella laboral de la mano invisible de un minero de Sri Lanka, cosas que el sistema de precios no expresa normalmente. Sin incluir estas variables, será difícil ejercer de verdad la libertad de elección en nuestras sociedades de una forma responsable y sostenible.

3. EL ORDENADOR Y LA TEORÍA DELL

Otro de los inventos que se ha convertido en una innovación indiscutible de nuestros tiempos es la computadora u ordenador. Cómo funciona su producción en las grandes corporaciones dedicadas a este sector es quizá uno de los ejemplos paradigmáticos de la geopolítica del conocimiento en un mundo globalizado y distribuido. Thomas L. Friedman va a ser en este caso un ejemplo práctico, además de teórico. Para escribir su libro *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-first Century*, empleó un ordenador portátil Dell Inspiron 600m, con etiqueta operativa número 9ZRJP41. En el proceso de documentación para su libro, a Thomas L. Friedman se le ocurrió la idea de entrevistar al equipo directivo de Dell, cerca de Austin (Texas). Friedman les comentó su idea del libro y su teoría del “mundo plano” y, a cambio, les pidió que le explicaran el recorrido que había hecho su portátil Dell por la cadena global de suministro y producción, intentando mostrar así la trazabilidad del producto y poniendo de manifiesto la forma de producción, conocimiento y distribución que implica el desarrollo de una innovación tecnológica de uso común. El resultado de sus pesquisas y de la información que le proporcionaron se detalla en su libro, dentro de un capítulo que titula precisamente “La teoría Dell de prevención de conflictos. «Viejos tiempos» frente a «Justo a tiempo»»³⁰. Su “teoría Dell” postula claramente que los viejos tiempos (“old-time”) de la producción industrial han cambiado y que se ha impuesto la producción ajustada a la demanda (“just-in-time”), en una época de la innovación hecha a medida o “customizada” a gusto del cliente.

La computadora de Friedman fue concebida cuando telefoneó al número 902 de Dell el 2 de abril de 2004, momento en que le atendió un comercial llamado Mujteba Naqvi, quien introdujo su solicitud en el sistema de gestión de pedidos de Dell. Tecleó tanto el tipo de portátil que necesitaba como las características específicas que deseaba, junto con sus datos personales, la dirección de envío, la dirección de cargo y los datos de la tarjeta de crédito. Dell verificó la tarjeta de crédito a través de su conexión con Visa para el intercambio de información y a continuación su pedido pasó al sistema de producción de Dell. La corporación Dell posee seis empresas de producción en todo el mundo: en Limerick (Irlanda), Xiamen (China), Eldorado do Sul (Brasil), Nashville (Tennessee), Austin (Texas) y Penang (Malasia). Su pedido salió vía correo electrónico hacia la fábrica de portátiles Dell en Malasia, donde inmediatamente se pidieron los componentes del ordenador a los respectivos centros de logística de los proveedores, próximos a la fábrica de Penang.

Estos centros de logística, propiedad de los diferentes proveedores de componentes Dell, están alrededor de todas las fábricas de Dell por el mundo, a fin de suministrar los componentes específicos en el momento preciso. Teniendo en cuenta que Dell vendía por entonces entre 140.000 y 150.000 ordenadores al día, se hace necesario un sistema organizado de recepción de la información y producción de los pedidos, de acuerdo con la información que llega a través de Dell.com o por vía telefónica –como el número 902 al que llamó Friedman-. Cada dos horas la fábrica de Dell en Penang envía un mensaje electrónico a los diferentes centros de logística de los proveedores que se hallan en las cercanías para comunicarles qué componentes y en qué cantidad los necesitan en los siguientes noventa mi-

30 FRIEDMAN, TL (2006). *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-first Century*. Nueva York, Pica-dor / Farrar, Straus and Giroux, 3ª edición actualizada y ampliada. El caso a analizar de la computadora lo presenta en las páginas 580-595, que se comentará en los siguientes párrafos.

nutos. En el plazo de esos noventa minutos llegan a la planta de fabricación de Dell los camiones procedentes de los diferentes centros de logística de los alrededores de Penang y descargan los componentes necesarios para fabricar todos los portátiles pedidos en las dos horas previas. Una vez que han llegado los componentes a la fábrica, los empleados de Dell tardan treinta minutos en descargarlos, registrar sus códigos de barras y depositarlos en los cestos, listos para el montaje. Así fueron los primeros pasos de la fabricación de aquel portátil Dell Inspiron 600m.

A pesar de tener toda esta red de producción logística y tecnológica, cuando el pedido de ese portátil llegó a la fábrica de Dell de Penang, no estaba disponible uno de los componentes -la tarjeta para la conexión inalámbrica-, debido a un problema de control de calidad, de modo que el ensamblaje del portátil se retrasó unos días. Entonces llegó el camión con las tarjetas de conexión inalámbrica que se habían demorado, y el 13 de abril, a las 10,15 de la mañana, un trabajador de Dell Malasia cogió la hoja de pedido que se imprimió automáticamente en cuanto se recibieron en la fábrica de Penang todos los componentes de los diferentes centros de logística de los proveedores. Otro empleado de Dell Malasia sacó entonces un “*traveler*”, esto es, una bolsa especial para llevar todos los componentes, diseñada para que no sufran ningún daño, y empezó a coger todos los elementos y piezas que conformarían su portátil.

Pero, ¿cuál es la genealogía de las piezas de este portátil? ¿De dónde procedían todos esos componentes y elementos en esta cadena globalizada de innovación y tecnología? Friedman pudo averiguar que la red es tan amplia, debido al gran abanico de proveedores simultáneos, que sólo pudo conjeturar, aproximadamente, la procedencia de las piezas que facilitaron la creación de su Inspiron 600m. El microprocesador Intel llegó de una fábrica de Intel de Filipinas, Costa Rica, Malasia o China. La memoria de la computadora vino de una fábrica de propiedad coreana situada en Corea (Samsung), o de una fábrica de propiedad taiwanesa localizada en Taiwan (Nanya), o de una fábrica de propiedad alemana en Alemania (Infineon), o de una japonesa sita en Japón (Elpida). La tarjeta gráfica viajó desde una fábrica de propiedad taiwanesa sita en China (MSI) o desde una de propiedad china sita en China (Foxconn). El ventilador procedió de una fábrica de propiedad taiwanesa localizada en Taiwan (CCI o Auras). La placa madre se transportó desde una fábrica de propiedad coreana sita en Shanghai (Samsung) o de una taiwanesa sita en Shanghai (Quanta) o de una taiwanesa sita en Taiwan (Comapl o Wistron). El teclado provino o de una empresa de propiedad japonesa localizada en Tianjin, China (Alps), o de una fábrica de propiedad taiwanesa localizada en Shenzhen, China (Sunrex), o de una fábrica de propiedad taiwanesa en Suzhou, China (Dafon). La pantalla LCD se fabricó o en Corea del Sur (Samsung o LG.Philips LCD) o en Japón (Toshiba o Sharp) o en Taiwan (Chi Mei Optoelectronics, Hannstar Display o AU Optronics). La tarjeta para la conexión inalámbrica viajó desde una fábrica de propiedad estadounidense sita en China (Agere) o en Malasia (Arrow), o bien desde una fábrica de propiedad taiwanesa sita en Taiwan (Askey o Gemtek) o en China (USI). El módem se fabricó o en una empresa de propiedad taiwanesa localizada en China (Asustek o Liteon) o en una empresa de propiedad china localizada en China (Foxconn). La batería llegó de una fábrica de propiedad estadounidense en Malasia (Motorola), o de una fábrica de propiedad japonesa en México o en Malasia o en China (Sanyo), o de una fábrica surcoreana o taiwanesa sita en cualquiera de ambos países (SDI o Simplo). El disco duro lo produjo una fábrica de propiedad americana situada en Fujapur (Seagate), o una empresa de propiedad japonesa situada en Tailandia (Hitachi o Fujitsu), o una japonesa situada en Filipinas (Toshiba). El reproductor de CD/DVD se obtuvo de una empresa de propiedad surcoreana que tiene fábricas en Indonesia

y en Filipinas (Samsung), o bien de una fábrica de propiedad japonesa en China o en Malasia (NEC), o bien de una fábrica de propiedad japonesa en Indonesia, en China o en Malasia (Teac), o de una fábrica de propiedad japonesa sita en China (Sony). La maleta para el portátil la fabricó o una empresa de propiedad irlandesa en China (Tenba), o una de propiedad americana sita en China (Targus, Samsonite o Pacific Design). El transformador se fabricó o en una empresa de propiedad tailandesa sita en Tailandia (Delta), o en una taiwanesa (Liteon) o en una coreana (Sarnsung) o en una americana (Mobility), sitas todas ellas en China. El cable lo elaboró una empresa de propiedad británica que tiene fábricas en China, Malasia y la India (Volex). La tarjeta de memoria extraíble la fabricó o bien una empresa de propiedad israelí sita en Israel (M-System) o bien una empresa de propiedad estadounidense que tiene una fábrica en Malasia (Smart Modular).

Toda esta cadena de suministros y proveedores se puso en marcha, de una u otra forma, para reunir todas las piezas necesarias del portátil solicitado. Finalmente, el 13 de abril de 2004, a las 11,29 de la mañana, todos los componentes habían sido extraídos de las cestas del almacén de Penang, a las que habían llegado en el momento preciso, y allí mismo lo montó uno de los integrantes del equipo dedicado al ensamblaje. Acopló, ajustó y atornilló a mano todos los componentes y colocó las etiquetas necesarias para identificar el producto. Entonces, este pasó por la cinta transportadora hasta el lugar donde se instalarían los programas específicos que había solicitado el cliente. Dell cuenta con inmensos bancos de servidores en los que están guardados y actualizados los programas de Microsoft, Norton Utilities y otras aplicaciones de software, que se instalan en cada nuevo ordenador a gusto del cliente.

A las 14,45 de la tarde se había instalado con éxito el software de la computadora y se trasladó manualmente a la cinta de embalaje. A las 16,05 de esa misma tarde el producto se protegió con unos moldes de poliuretano y se introdujo en una caja especial de embalaje, con una pegatina en la que se indicaba su número de pedido, su código de búsqueda, el tipo de sistema y su código de envío. A las 18,04 de la tarde el producto había sido cargado en un palé junto con un documento de registro específico, gracias al cual las aplicaciones de fusión de documentos –por el sistema Merge– pueden detectar cuándo llegará el producto, en qué palé viaja –de los más de 75 palés, con 152 productos informáticos por palé– y a qué dirección hay que enviar el producto correspondiente. Con todo este sistema, a las 18,26 de la tarde el sistema informático de Friedman salió de la fábrica de Dell con destino al aeropuerto de Penang, Malasia. Lo hizo a través de la red aérea que se ocupa de esta misión. Seis días a la semana, Dell fleta un 747 de las líneas aéreas China Airline que sale de Taiwan y hace el recorrido entre Penang y Nashville pasando por Taipei. Cada avión va cargado con 25.000 portátiles Dell, que pesan unos 110.000 kilos en total –o sea, 50.000 libras–. Es el único 747 que aterriza regularmente en Nashville. El 15 de abril de 2004, a las 7,41 de la mañana, la computadora llegó a Nashville con otros aparatos informáticos de Dell procedentes de Penang y Limerick.

A las 11,58 de esa misma mañana el ordenador se introdujo en una caja más grande, que recorrió la línea de embalaje hasta el lugar en que se le añadieron los componentes externos que el cliente había especificado en su petición inicial. Así, el 15 de abril de 2004, a las 12,59 del mediodía, la computadora solicitada había sido enviada desde Nashville y entregada a la empresa de mensajería UPS, para que en un plazo de entre 3 y 5 días, llegara a su destino final, con un número de seguimiento de paquetes de UPS 1Z13WA374253514697. El 19 de abril de 2004, a las 18,41 de la tarde, el producto informático llegó a su destino final, en Bethesda (Maryland), y el albarán de entrega quedó firmado por Friedman.

Con esta movilización de la cadena de suministros en tiempo ajustado, Thomas L. Friedman recibió su computadora trece días después de haber hecho el pedido por teléfono, materializando así su deseo a través de los circuitos globalizados del nuevo digitalismo industrializado y de las empresas en red. De no haber habido un retraso en Malasia cuando realizó su pedido, incluso podría haber recibido su ordenador en cuatro días después de haberlo encargado por teléfono, gracias a ese tiempo ajustado de producción, distribución y venta. Para ello, desde su llegada a Nashville, tras haber sido montado en Penang, la cadena de suministro que, en total, había seguido su ordenador portátil, incluyendo a los proveedores de los proveedores, involucró a unas 400 empresas de Norteamérica, Europa y, sobre todo, Asia, aunque los participantes fundamentales fueron 30.

Thomas L. Friedman ve con agrado y satisfacción todo este recorrido de la producción y de la distribución, hasta el punto de calificarla como una sinfonía: “Esta sinfonía de la cadena de suministro -desde mi pedido por teléfono hasta la producción, y de ahí a su distribución hasta mi casa- es una de las maravillas del mundo plano”³¹.

Para Thomas L. Friedman, el mercado de esta sinfonía dodecafónica y posmoderna de la innovación globalizada es la mano de Dios o, si se prefiere, la mano invisible de Adam Smith guiada por Dios. Y no es una exageración. Al comienzo de este capítulo donde narra sus experiencias con la cadena de producción y distribución globalizada, incluye una cita de un político británico liberal decimonónico, Richard Cobden, que reza: “El mercado libre es la diplomacia de Dios. No hay otro camino seguro para unir a la gente con los lazos de la paz”³². Hágase el mercado, y Dios supervisará la paz. Así parece manifestarse la lógica liberal de la innovación globalizada por los circuitos del digitalismo y de la cadena de suministro mundial. Es una versión poskantiana de la paz perpetua de los mercados y de los pueblos -eso fue, en esencia, el pretendido pacto del tratado Cobden-Chevalier entre Francia y Gran Bretaña de 1860: el comercio como base de la unión mercantil pacífica entre los pueblos-. Esto es lo que Friedman denomina la “teoría Dell de prevención de conflictos”. En esto Thomas L. Friedman sigue a su tocayo Milton. El mundo se ha aplanado en una misma planicie de precios, fábricas y empresas: ésta es la base de su teoría de un “mundo plano” en la era de la producción internacionalizada y de la innovación globalizada. Por eso elogia la doctrina de N. Gregory Mankiw, presidente del Consejo de Asesores Económicos de la Casa Blanca, quien había defendido el proceso de externalización (“*outsourcing*”) o subcontratación fuera de las fronteras de Estados Unidos de América, por ser la “manifestación más reciente de las ganancias del comercio de las que han hablado los economistas desde Adam Smith por lo menos”³³.

Este mundo plano de Thomas L. Friedman, sin embargo, no es liso y llano. La producción e innovación de su computadora de la marca Dell también presenta externalidades, que no recoge su teoría de la globalización como aplanamiento de las cadenas de producción y distribución. Prueba de ello es Annie Leonard. Esta experta en problemas de sostenibilidad internacional y en salud ambiental escribió su libro *The Story of Stuff* con una computadora portátil de la empresa Dell, igual que Friedman. Ella lo adquirió en el año

31 *Ibid.*, p. 583.

32 *Ibid.*, p. 580.

33 *Ibid.*, p. 230.

2006, basando su decisión en la lectura de una guía verde de artículos electrónicos que anualmente elaboraba Greenpeace, la cual analizaba el uso de productos químicos tóxicos, la recuperación-reciclado de las piezas y su huella en el consumo de energía y el cambio climático³⁴. Después de comprarlo y emplearlo en su trabajo de escritura y documentación, se dio cuenta de que, a pesar de todo, su ordenador Dell incluía más externalidades de las que pensaba inicialmente.

Para empezar, su computadora portátil presentaba cantidades de PVC y de productos ignífugos tóxicos como los retardantes de llama bromados, que siguen siendo un problema de contaminación ambiental. Por otro lado, la huella ecológica de un ordenador forma parte de otro problema. En la producción de un solo microchip se emplean más de 2.000 materiales. Una fábrica de semiconductores puede insumir entre 500 y 1.000 sustancias químicas diferentes, desde ácidos de diversa índole hasta amonio, arsénico, boro y fósforo, que después de su uso conformarán un combinado de “*high tech trash*” o basura de alta tecnología, parte de la cual acaba externalizada en Asia, África u otras partes del mundo, “a causa de la creciente complejidad de la cadena de suministro de la industria electrónica que, según informa la ONU, es la cadena de suministros más globalizada de todas las industrias”³⁵. Por último, pero no menos importante, la huella social y laboral de su computadora también era extensa y presentaba otro tipo de externalidades preocupantes. El Centro de Investigaciones sobre Corporaciones Multinacionales [Centre for Research on Multinational Corporation], una agencia holandesa de investigación y asesoramiento sin ánimo de lucro, después de investigar a ocho proveedores de Dell en China, México, Filipinas y Tailandia, reveló “violaciones que incluían condiciones de trabajo peligrosas, degradantes y abusivas, horario laboral excesivo y horas extras obligatorias, salarios ilegalmente bajos y horas extras impagadas, denegación del derecho a huelga, discriminación en el empleo, uso de la contratación de trabajadores foráneos temporales y aprendices, trabajadores sin contrato y falta de libertad de asociación y sindicalización”³⁶.

4. ESTRUCTURA EPISTÉMICA DE LA INNOVACIÓN

Los dos casos analizados, tanto el del lápiz Mongol 482, fabricado por la empresa Eberhard Faber Pencil Company en los años 50 del siglo XX y estudiado desde la mano invisible de Adam Smith por Milton Friedman, como el del ordenador portátil Inspiron 600m, fabricado por la empresa Dell a comienzos del siglo XXI y estudiado por Thomas L. Friedman desde su teoría del aplanamiento del mundo globalizado, revelan lo que se puede denominar la “cadena de ignorancia de los Friedman”, esto es, el desconocimiento de las implicaciones y extensiones de las innovaciones sociales en el mundo actual, donde una limitada visión de los acontecimientos y agentes involucrados acaban por generar una epistemología de la ceguera ante la “destrucción creativa” de los medios de producción, suministro y distribución de los bienes y servicios. El reduccionismo incorporado al evaluar semejantes innovaciones y producciones desde una sola variable axiológica y epistémica –ya sea el sistema de precios (Milton Friedman), ya sea la externalización o subcontratación in-

34 LEONARD, A (2010). *The Story of Stuff: How Our Obsession with Stuff is Trashing the Planet, Our Communities, and Our Health – And a Vision for Change*. Nueva York, Free Press / Simon & Schuster, p. 62.

35 *Ibid.*, pp. 58-59.

36 *Ibid.*, p. 62.

ternacional (Thomas L. Friedman)—provoca graves desviaciones y miopías en las interpretación de la información y el conocimiento que estos procesos significan.

Una de las manifestaciones de la ceguera en el conocimiento de estos procesos deriva de la falta de una visión no fragmentaria de la innovación—o del vendaval de la destrucción creativa schumpeteriana—. Los habituales estudios de la innovación piensan que ésta es únicamente una prolongación de la dinámica de los mercados y acaban por definirla como la “creación o modificación de un producto, y su introducción en un mercado”—así es como la define directamente la Real Academia Española de la Lengua en su diccionario—. Afortunadamente, en la última década se ha puesto en cuestión esta visión unilateral y utilitarista de la innovación, para dar lugar a un nuevo enfoque centrado en la “innovación social”³⁷. Recientemente también, tras el fracaso de la Unión Europea con su Estrategia de Lisboa a la hora de abordar una economía inteligente, sostenible e integradora que contribuya a altos niveles de empleo, productividad y cohesión social, ha tenido que replantearse sus políticas de innovación y atender a las nuevas metodologías de la innovación social, entendiendo por tales innovaciones aquellas que son nuevas ideas (productos, servicios y modelos) que simultáneamente satisfacen necesidades sociales (de un modo más eficiente que sus alternativas) y crean nuevas relaciones sociales y colaboraciones. En esto siguen una de las primeras definiciones explícitas de innovación social, la de Michael D. Mumford, en un estudio ya clásico sobre Benjamin Franklin. Con arreglo a esta definición, el término “innovación social” se “refiere a la generación e implementación de nuevas ideas sobre cómo deberían las personas organizar las actividades interpersonales, o las interacciones sociales, para encontrar uno o más objetivos comunes”³⁸ (Mumford 2002, p. 253). Con su estudio de la creatividad en arte, ciencia e ingeniería, Mumford llegó a deducir que la innovación social es “la generación e implementación de nuevas ideas sobre relaciones sociales y organización social”. De acuerdo con Mumford, hay un continuum en la innovación social: desde un extremo, caracterizado por la creación de nuevos tipos de instituciones sociales, la formación de nuevas ideas de gobierno, o el desarrollo de nuevos movimientos sociales—donde sitúa a Martin Luther King, Henry Ford y Karl Marx—, hasta el otro extremo del continuo, caracterizado por la creación de nuevos procesos y procedimientos para estructurar el trabajo colaborativo, la introducción de nuevas prácticas sociales en un grupo, o el desarrollo de nuevas prácticas en los negocios o en la empresa—en este polo, sitúa Mumford la creación del Fondo Monetario Internacional, la formación de los Boy Scouts o la introducción de programas y horarios de trabajo flexible—.

En las siguientes páginas, siguiendo este tipo de enfoques, aunque de forma libre y más metodológica, se establecerá un análisis de la estructura epistémica de la innovación, teniendo en cuenta los problemas de la evaluación de la cadena de valores y conocimientos, que hemos visto anteriormente en el problema de la “cadena de la ignorancia de los Friedman”, así como en la realidad siempre ambivalente de la “destrucción creadora” schumpeteriana. Para ello debemos realizar una caracterización amplia de la innovación como fenómeno social, una caracterización extensiva, plural e inclusiva, que pueda incluir la innova-

37 Ver, por ejemplo, MURRAY, R; CAULIER-GRICE, J & Mulgan, G. (2010). *The Open Book of Social Innovation*. Londres, The Young Foundation y NESTA. También: GURRUTXAGA, A & ECHEVERRÍA, J (2010). *La luz de la luciérnaga. Diálogos de Innovación Social*. Zarautz, ASCIDE.

38 MUMFORD, MD (2002). “Social Innovation: Ten Cases from Benjamin Franklin”, *Creativity Research Journal*, Vol. 14, n° 2, pp. 253-266.

ción social, y no sólo la tecnológica, la empresarial o la económica. Con este fin, empezaré por ofrecer una definición de “innovación”:

Def.; *INNOVACIÓN: Es una novedad axiológica, de origen endógeno o exógeno, socializada en el espacio y en el tiempo, a través del conocimiento, mediante complejos (dispositivos, redes o sistemas).*

De una forma sistémica, se puede representar como un modelo compuesto como mínimo mediante la siguiente séxtupla:

$$I(s) = \langle N_a(s), O(s), E(s), T(s), K(s), C(s) \rangle$$

La lectura de la definición inicial de la innovación por medio de la séxtupla es la siguiente: *I* es la innovación a evaluar dentro de una sociedad; *O* es el origen de procedencia de la innovación; *N_a* es la novedad axiológica desde un marco axiológico de evaluación y valoración; *E* es el espacio donde se socializa esa innovación; *T* es el tiempo en el que se desarrolla o despliega; *K* es el conocimiento social –público o privado– a través del cual se innova o se genera e implementa la innovación; y *C* es el complejo de una sociedad mediante el que se desarrolla (si el complejo es una red, podemos designarla *C_r*; si es un sistema, *C_s*; si es un dispositivo, *C_d*). De esta forma, se obtiene una definición operativa, pragmatista y abierta de un modelo, a la hora de evaluar una innovación, diciendo: una innovación *I* es valiosa en la novedad *N*, con el origen *O*, en el espacio *E* y en el tiempo *T*, a través del conocimiento *K*, mediante el complejo *C*.

Toda innovación es una novedad axiológica socializada en el espacio y en el tiempo mediante uno o más complejos. Desde el enfoque de la innovación social, esa novedad puede ser más que un aparato, una máquina o una tecnología, que son los ejemplares que normalmente centran los estudios de innovación. Una innovación, sin embargo, puede ser una idea –un eslogan, un mito, un pensamiento, una orden, una marca o logo, una imagen–, una acción –por ejemplo, un rito, una danza, una ceremonia, una melodía, un festejo, un juego, un deporte, una representación teatral–, un texto –una ley, una constitución, un programa político, una novela, una canción, un chiste, un programa de software, un teorema–, un movimiento social –grupos reivindicativos, asociaciones culturales, partidos políticos emergentes, sindicatos o agrupaciones laborales–, una organización social –una fundación, un gobierno, una universidad, una empresa, una iglesia, un ayuntamiento, un ejército, una cooperativa, una organización de la sociedad civil–, etc.

Dicho esto, se puede precisar sucintamente la caracterización del modelo de innovación social en los siguientes puntos:

1. Es una *novedad*. Si no se presenta algún rasgo o elemento novedoso, estaremos en otros casos, como la reforma o la renovación, pero no en la innovación. Esa novedad siempre es cualitativa, no simplemente cuantitativa, porque supone una *creatio nova*. Se trata, por tanto, de un *effectus novus* o un *factum novum*, aunque sea por acumulación. Esa novedad expresa algún valor, lo cual nos lleva al siguiente punto.

2. Es *axiológica*, porque expresa un valor nuevo. Toda innovación supone un valor añadido. Como se dice en el lenguaje económico, pone en valor algo. Eso quiere decir que hace falta una axiología de los valores en los que aparece, se desarrolla e influye. Por tanto, hace falta un marco axiológico (expresado en forma de indicadores, variables, capacidades, etc.) para evaluar esa novedad y valorarla. No basta, como comúnmente se cree en muchos estudios de innovación, con el valor económico, que sería una base unidimensional de valoración y evaluación, lo cual nos haría incurrir en un monismo axiológico reduccionista.

3. Posee un *origen*, sea de procedencia endógena, exógena o mixta. A veces las innovaciones proceden de mecanismos internos y son endógenas; otras veces proceden de la aplicación de una novedad exterior y entonces son exógenas. En otras ocasiones no son ni internas, ni externas estrictamente, sino que responden a una mezcla de ambas dinámicas, y entonces sería mixta, como ocurre en los procesos sociales del mestizaje y la interculturalidad, por caso, que pueden dar lugar a procesos y productos altamente innovadores.

4. Es *socializada* en el *espacio* y en el *tiempo*. A la hora de apreciar y valorar una innovación en su justa media es importante incluir el espacio y el tiempo, porque las innovaciones son procesos de socialización. Una innovación es un acontecimiento colectivo, aunque sea impulsada por un individuo o por unos pocos. Si no alcanza una determinada masa crítica, su éxito se ve dificultado o disminuido. Una innovación es más que un invento o una genialidad. Una golondrina no hace verano, dice el refrán. Lo mismo se podría decir aquí: una invención no hace innovación. Para que un invento sea una innovación, se necesita un grado de socialización, de distribución social, que configura y expresa su éxito —o fracaso—, desde su diseño, implementación, uso, regulación y percepción, a través de diversas comunidades epistémicas. Por eso no basta la genialidad de un creador para generar innovaciones. Hace falta socializar esa creatividad y distribuir esa novedad. Ello puede ocurrir a pequeña, mediana o gran escala, desde lo local a lo supranacional y global, con espacios diversos, desde el físico material al virtual de las nuevas tecnologías. Asimismo esa socialización es temporal: puede ser a largo, medio o corto plazo. Toda socialización debe tener en cuenta la flecha del tiempo, los ritmos de evolución y los procesos de entropía implícitos, tanto humanos como no-humanos. Asimismo es relevante considerar si la innovación afecta a las generaciones futuras o solo a las generaciones actuales, para evaluar su sostenibilidad.

5. Se hace a través del *conocimiento*. En la medida en que es una innovación social de la que se trata, y no de mutaciones o innovaciones biológicas³⁹, es importante dirimir la distribución del conocimiento, sus procesos y dinámicas, y especialmente el conocimiento situado, tal y como lo han investigado en las corrientes de los estudios sociales de la ciencia y de la tecnología y, especialmente, en la epistemología feminista de este campo, preocupada por situar el papel de las mujeres en relación al sujeto productor de conocimiento, ciencia y tecnología. Las epistemologías del conocimiento situado nos dicen que todo conocimiento lleva la marca de su autor o autora, y que, además, ese conocimiento se sitúa en un momento, en un lugar y en unos valores, tanto epistémicos como no-epistémicos⁴⁰. Hay que aprender a situar el conocimiento para lograr una mayor objetividad en la interrelación de las subjetividades, especialmente en los procesos de innovación, pues el conocimiento se presenta en diferentes gradientes de complejidad: conocimiento formal-informal, tácito-explicito, teórico-práctico, heredado-nuevo, público-privado, experto-profano, seguro-incierto, etc.

6. Las innovaciones se hacen mediante al menos un *complejo*, sobre todo si son sociales y culturales. No las hace un individuo aislado, ni siquiera un grupo selecto, sino que se socializan, desarrollan y comunican en sociedad, y ello se hace mediante algún complejo social. Hay diversas formas de representar y seguir metodológicamente un complejo. Al menos tres formas de representación son relevantes metodológicamente: las redes, los sistemas y los dispositivos:

39 Este sería otro aspecto a tratar en otro lugar con más detalle y detenimiento.

40 PÉREZ SEDEÑO, E (2011). "El conocimiento situado", *Investigación y Ciencia*, Vol. 414, pp. 36-37.

6.1. *Redes*: Una red es un conjunto de nodos interconectados que expresan algún grado de conectividad. Generalmente las redes se representan por grafos con aristas y vértices. Las redes pueden ser sociales, físicas, naturales y de otras modalidades, llegando a ser herramientas muy útiles en la representación de sociedades, grupos humanos, tecnologías e incluso ecosistemas⁴¹. Las redes pueden presentar actores humanos y no-humanos, artificiales y naturales, en una variedad de agencias y actantes interconectada⁴². Por otro lado, su aplicación a las redes humanas y a la historia de las sociedades también es posible de forma fructífera: John Robert McNeill y William Hardy McNeill⁴³, por ejemplo, han elaborado conjuntamente una espléndida historia global de las sociedades como flujos y redes de información entre los seres humanos a lo largo del planeta, mediante las cuales comunican e intercambian tecnologías, mercancías, cosechas e ideas, entre otros aspectos.

6.2. *Sistemas*: Un sistema es un todo complejo cuyas partes o componentes están interrelacionadas de tal manera que el objeto sistémico se comporta en ciertos aspectos como una unidad integrada y no como un mero conjunto de elementos agregados. Cada uno de los componentes de un sistema generalmente influye sobre algunos otros componentes del sistema integrado⁴⁴. Dentro de los tipos de sistemas, son de gran relevancia los sistemas complejos, que presentan fenómenos de realimentación semi-descomponibles⁴⁵. De una forma sucinta, un modelo mínimo de un sistema estaría formado por su composición o conjunto de componentes, su entorno o conjunto de objetos distintos de su composición con los que interactúa, su estructura o conjunto de relaciones, conexiones y acciones entre sus componentes, y su mecanismo o conjunto de funciones y procesos que hacen que se comporte como tal sistema⁴⁶. Dentro del estudio de sistemas sociales, destaca la prolongada y

- 41 La literatura sobre redes es inmensa. Algunas de las aportaciones más sobresalientes o aplicables aquí, que podemos tener en cuenta, son las siguientes: BARABÁSI, AL (2002). *Linked: The New Science of Networks*. Cambridge, MA, Perseus; WATTS, DJ (1999). *Small Worlds: The Dynamics of Networks between Order and Randomness*. Princeton, NJ, Princeton University Press; WATTS, DJ (2006). *Six Degrees: The Science of a Connected Age*. Nueva York, W. W. Norton; BUCHANAN, M. (2002). *Nexus: Small Worlds and the Groundbreaking Science of Networks*. Nueva York, W.W. Norton; SOLÉ, RV, FERRER-CANCHO, R., MONTOYA, JM & VALVERDEV, S. (2002). "Selection, Tinkering, and Emergence in Complex Networks", *Complexity*, Vol. 8, pp. 20-33; CASTELLS, M (ed.) (2004). *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Northampton, MA, Edward Elgar; NEWMA, M, BARABÁSI, AL & WATTS, DJ (2006). *The Structure and Dynamics of Networks*. Princeton, NJ, Princeton University Press; MONTOYA, JM, PIMM, SL & SOLÉ, RV (2006). "Ecological Networks and their Fragility", *Nature*, Vol. 442, pp. 259-264; AYESTARÁN, I (2008). "Complejidad y arquitectura de redes sostenibles entre la biosfera y la tecnosfera: de Internet a Gaia", *Ontology Studies*, Vol. 8, pp. 357-372; SOLÉ, R (2009). *Redes complejas. Del genoma a Internet*. Barcelona, Tusquets.
- 42 LATOUR, B (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- 43 MCNEILL, JR & MCNEILL, WH (2003). *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History*. Nueva York, W.W. Norton.
- 44 BUNGE, M (1997). *Epistemología*. México, Siglo XXI, 2ª edición, actualizada y revisada, p. 99.
- 45 AYESTARÁN, I (2009). "Sistemas complejos y ciencia de la sostenibilidad: una propuesta onto-epistémica y ética", *Complexus. Revista de Complejidad, Ciencia y Estética*, Vol. 5, Nº 1, pp. 8-31; GARCÍA, R (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.
- 46 BUNGE, M (2003). *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto, University of Toronto Press, p. 35; Bunge, M. (2006). *Chasing Reality. Strive over Realism*. Toronto, University of Toronto Press, p. 126.

fecunda obra de Immanuel Wallerstein⁴⁷ dedicada desde hace tiempo a mostrar el origen del sistema mundial moderno. En otra aplicación, dentro de los sistemas socio-técnicos, Thomas P. Hughes⁴⁸ y Miguel Ángel Quintanilla⁴⁹ han estudiado los sistemas tecnológicos desde la historia social y la filosofía de la tecnología.

6.3. *Dispositivos*: Además de las redes y los sistemas, otro enfoque metodológico para la investigación de los complejos, especialmente en las ciencias sociales y humanas, es la noción de “dispositivo”, que proyecta cierta luz en la relación entre el saber y el poder, entre el conocimiento y la distribución de sus efectos. Michel Foucault la empleó en sus obras más maduras: en sus estudios de la biopolítica, de la sexualidad, del panóptico, de la gubernamentalidad, del liberalismo y de las grandes instituciones modernas como la prisión o la clínica. En una entrevista de 1977, caracterizó el concepto de dispositivo como un conjunto heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas⁵⁰. El dispositivo mismo es la red que emerge en un momento histórico y que se establece entre esos elementos, pero incluyendo tanto lo “dicho” como lo “no-dicho”, lo “discursivo” como lo “no-discursivo”. Para profundizar en la historia del análisis de los dispositivos como herramienta de las ciencias sociales y humanas, incluido el dispositivo foucaultiano y su relación con otras corrientes de teoría de redes, es útil el trabajo de Jean-Samuel Beuscart y Ashveen Peerbaye⁵¹. También se puede leer con interés el análisis genealógico del dispositivo foucaultiano y su aplicación actual hecho por Giorgio Agamben⁵².

A partir de estos elementos de aproximación, es importante estudiar toda innovación como una innovación social, es decir, en una cadena enjaezada de conocimientos y valores en un complejo, lo cual presupone abandonar el modelo lineal y utilitarista del monismo axiológico y profundizar en epistemologías dotadas de un pluralismo axiológico, con valores tanto epistémicos como no-epistémicos de diversa índole. Este paso supone pensar la innovación social como una matriz desde una epistemología de la racionalidad innovadora axiológicamente acotada por valores y vectores. Las visiones unidireccionales de la innovación, basadas en cadenas monocausales del valor económico, no recogen la riqueza y diversidad de valores y vectores implícitos en estos procesos y en sus dinámicas de conocimiento.

47 WALLERSTEIN, I (1974-1989). *The Modern World-System*. 3 vols. Nueva York y San Diego, Academic Press. WALLERSTEIN, I (2004). *World-Systems Analysis. An Introduction*. Durham y Londres, Duke University Press.

48 HUGHES, TP (1983). *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880-1930*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. HUGHES, TP (1989). *American Genesis: a Century of Invention and Technological Enthusiasm, 1870-1970*. Nueva York, Viking.

49 QUINTANILLA, MA (1988). *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid, FUNDESCO. QUINTANILLA, MA (2005). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México, FCE.

50 FOUCAULT, M (1994). *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. 3, 1976-1979, Ed. Daniel Defert y François Ewald. París, Gallimard, pp. 299-300.

51 BEUSCART, J-S & PEERBAYE, A (2006). “Histoires de dispositifs”, *Terrains & Travaux*, Vol. 11, pp. 3-15.

52 AGAMBEN, G (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, pp. 7-15.

En consonancia con Herbert A. Simon, quien impulsó la idea de una “racionalidad acotada” (*bounded rationality*)⁵³, los valores de la innovación social deben examinarse desde la perspectiva de una matriz insertada en la sociedad. Simon sostenía, con acierto, que la racionalidad en la toma de decisiones no se hace en el aire —como defiende el libertarismo del liberalismo extremo—, sino más bien desde entornos y organizaciones, y por tanto, la maximización del beneficio y de la utilidad en abstracto, al estilo de la economía neoclásica, es una quimera. El ser humano se ve favorecido u obstaculizado, sin duda, por la matriz de valores y opciones a lo largo de su evolución adaptativa, vital y social:

Cada ser humano depende para sobrevivir de la inmediata sociedad circundante en su conjunto. Los seres humanos no son las mónadas leibnizianas independientes sin ventanas que algunas veces son evocadas por la teoría libertaria. La sociedad no se impone a los humanos; más bien, ella proporciona la matriz en la que sobrevivimos, maduramos y actuamos sobre el ambiente. Las familias y el resto de la sociedad proporcionan nutrición, refugio y seguridad durante la infancia y la juventud, y después el conocimiento y las destrezas para la actividad adulta. Más aún, la sociedad puede reaccionar ante las actividades de la persona en cada estadio de su vida, bien favoreciéndolas, bien impidiéndolas drásticamente. La sociedad dispone de enormes poderes, que perduran a lo largo de la vida de una persona, para aumentar o reducir la adaptación evolutiva⁵⁴.

El óptimo de Pareto, por ejemplo, que manejan los libertarios del liberalismo extremo funciona como una “causa incausada” en una abstracción de la “función de utilidad”, porque no tiene en cuenta los valores de la matriz social. La doctrina de las funciones de utilidad de las personas ignora las numerosas “externalidades” de cada sociedad y las maneras en que nuestras satisfacciones dependen de las satisfacciones y actitudes de otros⁵⁵. Por eso, es conveniente establecer una matriz de estudio de la innovación social, siguiendo a Herbert A. Simon y también en parte a Thomas S. Kuhn. En el epílogo de su obra *The Structure of Scientific Revolutions*, apelando a la estructura comunitaria de la ciencia, Kuhn sostuvo la tesis de que los paradigmas eran matrices disciplinarias (Kuhn, 1970: 182). Por “disciplinar” aludía al hecho de que los individuos que están insertos en un paradigma practican una disciplina concreta. Por “matriz” entendía un conjunto de elementos ordenados, que forman un todo y funcionan juntos. Aunque las innovaciones pueden ser disciplinarias, interdisciplinarias y transdisciplinarias, cierto es que se han de estudiar como matrices de paradigmas a pequeña, mediana o gran escala, ya que cada innovación consiste en, al menos, un “ejemplar” —en el sentido kuhniano—, que constituye una matriz paradigmática de socialización (a micro, meso, macro o mega-escala) y que revela la estructura fina de socialización. Por otro lado, la idea de matriz permite avanzar en la axiología tecno-científica de una forma metódica, ya que permite desarrollar la estructura axiológica y métrica de la

53 SIMON, HA (1957). *Models of Man: Social and Rational; Mathematical Essays on Rational Human Behavior in Society Setting*. Nueva York, John Wiley and Sons, Inc.

54 SIMON, HA (1991). “Organizations and markets”, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, n° 2, p. 35.

55 SIMON, HA (1988). “Freedom and discipline”, *Religious Humanism*, Vol. 22, p. 4.

ciencia y la tecnología, tal y como la ha entendido Javier Echeverría⁵⁶. Por último, también es pertinente recurrir a la noción de matriz con un sentido crítico, en la dirección de la antropología crítica de la revolución industrial de Günther Anders⁵⁷, a fin de evitar los excesos de la modelización y del abuso de la representación.

Dicho esto sobre la noción de matriz y sus referencias en la axiología y la ciencia, pasaré a proponer un modelo de evaluación de la innovación social desde un marco epistémico y axiológico, que denominaré *Matrix Innovatrix* o *Matriz Innovadora*. Mediante ella se pueden evaluar los elementos más destacables en una innovación social, incluyendo las variables de la cadena de valor y conocimiento en su conjunto, al tiempo que se pueda contemplar también la destrucción creativa implícita. Desde esta matriz representaremos, en primer lugar, un esquema formal de la actividad innovadora en la siguiente *n*-upla:

- *Esquema formal de la acción innovadora*: Representaremos formalmente una actividad innovadora X mediante la expresión $X = \langle X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, X_8, X_9, X_{10}, X_{11}, X_{12} \rangle$, donde X_i designa cada uno de sus componentes. En general, $X = \langle X_i \rangle$, donde i : 1, ..., n .

A partir de ese esquema, la actividad innovadora socialmente puede expresarse mediante la siguiente formulación, con una decatupla de las variables más significativas:

- *Esquema general de la acción innovadora*: La actividad innovadora X es una novedad X_1 de origen X_2 desde el marco axiológico X_3 socializada en el espacio X_4 y en el tiempo X_5 a través del conocimiento X_6 mediante el complejo X_7 conforme a las alteraciones X_8 junto con los riesgos X_9 y las consecuencias X_{10} .

Todos los elementos incluidos en el análisis axiológico de la actividad innovadora pueden resumirse también en el siguiente cuadro que ofrece el modelo formal de esta *Matrix Innovatrix* para el análisis de la actividad o acción innovadora desde el marco epistémico y axiológico de la innovación social, incluyendo la posibilidad de medir, ponderar y evaluar la *pars creans* y la *pars destruens*:

56 ECHEVERRÍA, J (2002). *Ciencia y valores*. Barcelona, Destino. ECHEVERRÍA, J (2003). "Science, Technology, and Values: towards an Axiological Analysis of Techno-Scientific Activity", *Technology in Society*, Vol. 25, pp. 205–215.

57 ANDERS, G. (1987). *Die Antiquiertheit des Menschen, vol. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Munich, Beck. En este libro resulta indispensable el apartado "Die Welt als Phantom und Matriz" –"El mundo como fantasma y matriz"–, especialmente pp. 99-104 (§ 1 y § 2), pp. 110-116 (§ 5 y § 6) y pp. 193-198 (§ 25).

MATRIX INNOVATRIX: MODELO PARA LA ACTIVIDAD INNOVADORA Marco epistémico y axiológico de la innovación social		
Novedad	X1	Identificación de la originalidad, especificidad, irrupción...
Origen	X2	Endógena, exógena, mixta...
Marco axiológico	X3	Conjunto de valores desde el que se evalúa (políticos, económicos, sociales, jurídicos, culturales, éticos, estéticos, religiosos, ecológicos, ...)
Espacio	X4	Micro-meso-macro-mega-escala, local-regional-nacional-supranacional, situado-global, físico/real-virtual, ...
Tiempo	X5	Corto-medio-largo plazo, procesos entrópicos, generaciones actuales-futuras ...
Conocimiento	X6	Formal-informal, tácito-explicito, teórico-práctico, heredado-nuevo, público-privado, experto-profano, seguro-incierto, ...
Complejos	X7	Redes, sistemas, dispositivos, ...
Alteraciones	X8	Transformaciones, perturbaciones, inmutaciones, bifurcaciones, destrucciones, crisis, colapsos, ...
Riesgos	X9	Posibles, plausibles, probables, ...
Consecuencias	X10	Previstas, imprevistas, directas, derivadas, ...
<p>Cada componente y el conjunto de todos los demás son evaluados en un sistema base de valores $\vartheta = \{v_j\}$ tal que $A = \{X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, X_8, X_9, X_{10}\}$ es preferible a $A' = \{X'_1, X'_2, X'_3, X'_4, X'_5, X'_6, X'_7, X'_8, X'_9, X'_{10}\}$, $A > A'$, si y sólo si: Condición General: $\forall i, j: 1, \dots, 10, v_j(X_i) > v_j(X'_i)$.</p>		

Las siete primeras variables representan los elementos del modelo de innovación que se habían presentado al comienzo de esta sección. Las tres últimas añaden una visión adicional sobre las repercusiones y proyecciones de la innovación, en concreto, sobre las alteraciones necesarias que se producen con ella, los riesgos bajo los que opera y las consecuencias que se esperan de su actividad. Asimismo, la destrucción creativa de la innovación vendría reflejada por X_7 que denota la *pars creans* y X_8 que denota la *pars destruens*, porque no todas las innovaciones son siempre positivas socialmente. Además, el estudio y clasificación de estas variables ha de ser plural, aunque se puedan indicar una ponderación y una medición de cada una de ellas, siempre dentro de un marco social, acompañada por vectores sociales. Estos vectores pueden coadyuvar en la detección de tendencias, dificultades y factores de las comunidades de innovación social, que vendrían a desentrañar, por

decirlo con términos de Miriam Solomon⁵⁸, “la mano invisible de la razón” (“*invisible hand of reason*”) en la distribución de los esfuerzos cognitivos. La mano invisible de la razón, igual que la mano invisible de Adam Smith en la economía de la producción y de la innovación, se descompone en multitud de intereses, conocimientos, factores, valores y vectores que hay que desentrañar y evaluar. No hay ningún “laissez-faire” misterioso, ni en economía, ni en epistemología.

Finalmente, esta matriz evita adoptar una visión unilateral y monista en la evaluación de los complejos de la innovación social y en la cadena de sus valores y conocimientos. Una prioridad en los estudios sociales de la innovación ha de ser la evitación de todo reduccionismo, que impide estudiar los complejos de la innovación en su amplitud y profundidad, en al menos tres campos:

1. *Reduccionismo ontológico*: se ha de salvar la fragmentación de la realidad diversa y la limitación parcial de la compartimentación en el estudio de la sociedad y del entorno innovador.
2. *Reduccionismo epistémico*: se ha de reconocer y/o superar los desconocimientos y las ignorancias en la complejidad metodológica de los mecanismos de la innovación.
3. *Reduccionismo axiológico*: se ha de advertir la unidimensionalidad valorativa e impulsar el pluralismo axiológico en la evaluación social, ética y política de la innovación.

Con un tratamiento adecuado y racionalmente acotado de los reduccionismos, se evitará una epistemología ciega que conduce irremisiblemente a la “destrucción destructora” en la innovación social. Necesitamos ampliar nuestras metodologías y perspectivas en los estudios de la innovación social, con un marco sostenible y adaptado a estas epistemologías de las ausencias y de las emergencias, que eviten la “cadena de ignorancia de los Friedman”. Solo así podremos adivinar las tempestades que levanta el vendaval de la destrucción creativa, lo cual constituye un reto notable para las políticas de innovación, para los círculos académicos, para la participación ciudadana y para las ciencias sociales y humanas en su conjunto.

58 SOLOMON, M (2001). *Social Empiricism*. Cambridge, Mass. y Londres, The Massachusetts Institute of Technology Press, p. 55.



Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena

Wopukarüjatumiwataawai: The Road toward Our Own Knowledge.
Reflections for the Autonomous Construction of Indigenous Education

José Ángel QUINTERO WEIR

*Universidad del Zulia, Maracaibo, Universidad Indígena de Venezuela,
Cumaná, Venezuela.*

RESUMEN

El análisis que se desarrolla en este artículo, está dirigido a desconstruir el modelo de episteme de la racionalidad moderna, que tiene por pretensión la reconstrucción objetiva de la realidad y su validez universal y absoluta para cualquier contexto cognitivo. Se propone una alternativa a este tipo de racionalidad, desde una hermenéutica intersubjetiva de la racionalidad como interpretación sensible, más que lógica, de los fenómenos de la existencia, situando a las ciencias modernas como otro resultado más de esa experiencia de conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento no es método, ni objeto, ni teoría; sino, más bien, praxis sobre la que deviene la conciencia de ser racional de cualquiera de los sujetos que piensa su relación de vida con la Naturaleza. Desde este punto de vista, el autor sostiene una mirada ecosistémica del conocimiento y compleja de la racionalidad, y demuestra cómo en el pensamiento indígena de algunas etnias venezolanas, desde sus culturas han aprendido a construir el “conocimiento nosotros del espacio territorial”.

Palabras clave: Saber, Etnias, Diálogo, Conocimiento.

ABSTRACT

The analysis developed in this article is directed toward deconstructing the epistemic model of modern rationality, whose pretension is the objective reconstruction of reality and its universal, absolute validity for any cognitive context. An alternative to this type of rationality is proposed from the viewpoint of an inter-subjective hermeneutic of rationality, a sensitive more than a logical interpretation of the phenomena of existence, situating modern sciences as one more result of that experience of knowledge. Therefore, knowledge is neither method, nor object, nor theory, but rather praxis about what becomes the awareness of being rational by any of the subjects that think about their life relationship with Nature. From this viewpoint, a complex, eco-systemic vision of knowledge and a complex view of rationality are sustained, and the study demonstrates how, in the indigenous thought of some Venezuelan ethnic groups, they have learned to construct from their cultures “we centered knowledge about territorial space.”

Keywords: Knowing, Ethnic Groups, Dialog, Knowledge.

*Dedicado a los estudiantes indígenas
de todos los pueblos. Pero también,
a todos los que, sin ser indígenas,
saben en su corazón,
que es necesario construir otro camino.*

*Dice el Sub-Marcos que, en un viejo cuaderno, el
base de apoyo Elías Contreras dejó escrita esta
sencilla y concisa ética del guerrero:*

- 1. El guerrero debe ponerse siempre al servicio de una causa noble.*
- 2. El guerrero debe estar siempre dispuesto aprender y hacerlo.*
- 3. El guerrero debe respetar a sus ancestros y cuidar su memoria.*
- 4. El guerrero debe existir para el bien de la humanidad, para eso vive, para eso muere.*
- 5. El guerrero debe cultivar las ciencias y las artes y, con ellas, ser también el guardián de su pueblo.*
- 6. El guerrero debe dedicarse por igual a las cosas grandes y a las pequeñas.*
- 7. El guerrero debe ver hacia adelante, imaginar el todo ya completo y terminado.*

INTRODUCCIÓN

Las ideas que a continuación presentamos corresponden; de una parte, a las reflexiones motivadas por nuestra reciente experiencia en el curso sobre la construcción del conocimiento desde el pensamiento indígena, que compartimos con los estudiantes de la *Universidad Indígena de Venezuela* en la región del Tauca, Estado Bolívar, y, de otra parte, a la continuidad del proceso en la búsqueda por construir lo que hemos venido denominando: la *otra ciencia* que, estamos convencidos, es fundamental para la construcción de otro mundo posible.

En este sentido, debemos de entrada confesar que, al momento de acudir a la *Universidad Indígena de Venezuela* lo hicimos armados con el programa del curso “Diálogo de racionalidades” el cual, hemos venido dictando desde hace un par de años a los estudiantes indígenas que ingresan a la *Universidad del Zulia*; sin embargo, justo a la primera sesión con los alumnos de la *Universidad Indígena de Venezuela*, nos llevó de inmediato a cuestionar nuestro propio diseño y, por consiguiente, a replantear la perspectiva desde donde debía producirse el diálogo de racionalidades.

No podía ser de otra manera, pues, en este caso, no se trata de estudiantes indígenas que se incorporan a un claustro universitario plenamente occidentalizado y que, por eso mismo, sólo logran permanecer, “avanzar” o “tener éxito”¹ en el mismo, en la misma medida del desarraigo de sus propias cosmovisiones, formas de conocer y aprender. La lucha

1 Los términos “avanzar” y “tener éxito” en la carrera, comúnmente se utilizan para significar que el estudiante (indígena o no), ha terminado por desarraigarse y desintegrarse como miembro de su comunidad y ha terminado por asimilarse como individuo al claustro académico-científico.

por la incorporación de las formas no occidentales de conocer y aprender, es decir, la lucha por la interculturalidad apenas comienza en el seno de las universidades tradicionales.

Por el contrario, nuestra experiencia en la *Universidad Indígena de Venezuela* resultó de un diálogo propuesto desde *otro punto de anclaje*; en tanto que, surgía de la necesidad de los estudiantes indígenas de generar un proceso de sistematización propio a sus particulares sistemas de pensamiento, es decir, desde las filosofías de sus pueblos y, es ésta, en definitiva, la perspectiva necesaria.

Así, las sesiones de nuestro diálogo con los estudiantes indígenas de la *Universidad Indígena de Venezuela* transcurrió de acuerdo a cuatro conversaciones que giraron:

- a. En torno a la necesidad de “investigar” y/o “aprender” (*watiyerawa*)² para solucionar un problema.
- b. En torno al proceso de conocer.
- c. En torno a la validez de la respuesta que elaboramos con nuestro conocer.
- d. En torno a la palabra florecida.

Son estos cuatro aspectos los que constituyen la síntesis de nuestros debates con los alumnos a quienes propusimos, luego de cada conversación, redactar en sus propias lenguas y posteriormente traducir al castellano, las síntesis de sus propias conclusiones obtenidas de sus particulares discusiones colectivas. Tal fue, en resumen, la dinámica de nuestro encuentro que, por mi parte, arrojó la síntesis que sigue.

Sin embargo, siento la necesidad de enfatizar que no se trata de un texto exclusivo para las comunidades indígenas aunque, ciertamente, son su más importante destinatario; sino que el contenido del mismo también está dirigido a la discusión y fomento de un hacer autónomo para todas las comunidades campesinas (el indigenato descendiente directo del saber indígena), pero también de las comunidades de afrodescendientes, de pescadores aunque no tengan vinculación directa con pueblos indígenas y, aún, para las comunidades urbanas: barrios, colonias y caseríos excluidos y en las periferias de las grandes ciudades, pues, aún ellas son el resultado de grandes migraciones y desplazamientos, es decir, de desterritorializaciones generadas por el modelo capitalista-dependiente y monoprodutor impulsado en Venezuela en el contexto de la explotación minero-petrolera de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX hasta el presente. Ellas también deben recuperar la ruralidad en la se configura su memoria y, junto a los afrodescendientes, los pueblos indígenas y demás culturas locales, mediante el impulso de otra acción política y, sobre todo, de otra ciencia, poder construir juntos el camino de las comunidades para la liberación definitiva de todos.

En fin, no pretendemos imponer al pensamiento indígena como hegemónico y, mucho menos, indigenizar las luchas de todas las comunidades; pretendemos sí, que todas y cada una de las comunidades en lucha, sean éstas campesinas o urbanas, comiencen a pensar desde el pensamiento del tercer excluido que somos, pues, esta es la única vía posible para la construcción de nuestra autonomía como comunidades; es decir, estamos convencidos de que es el pensamiento indígena un punto de anclaje inobjetable en tanto que representa una perspectiva radicalmente distinta a occidente, aún en sus versiones más críticas como el marxismo. Así, no podemos desprendernos del pensamiento indígena, pues, esta

2 **watiyerawa:** *aprendemos por nosotros; nuestro aprender por nosotros*. Todas las palabras en lengua indígena que utilizo en este resumen corresponden al pueblo *añú* de la cuenca del Lago de Maracaibo.

perspectiva nos ofrece la posibilidad de potenciar el pensamiento y la acción propia de todas las otras comunidades en tanto terceros excluidos. Tal es, pues, el horizonte al que apuntamos y al que esperamos contribuir a visualizar con estas reflexiones.

Finalmente, presentamos estas reflexiones como propuesta para su debate en programas de formación educativa autónoma para todas las comunidades, y, lo hacemos, porque la construcción de la autonomía pasa por dos elementos inseparables para la acción política desde y para la libertad. Nos referimos en primer lugar, a la necesidad de potenciar la conciencia autonómica de los pueblos y comunidades, lo que no es posible si no somos capaces de estructurar programas de formación y potenciación de nuestros saberes. En este sentido, es vital la construcción de procesos de educación autónomos para la autonomía. Pero, en segundo lugar, no es posible la autonomía comunitaria sin antes romper con cualquier lazo de dominación o dependencia que, al efecto, más de 500 años de dominación colonial y de colonialismo interno se han encargado de imponer hasta el presente como si de una condición natural se tratara. De esta naturalización del colonialismo se han encargado directamente los voceros de las clases dominantes, pero también, algunos de nuestros más conspicuos amigos y aliados. Romper la dependencia y el colonialismo supone la reconstrucción de antiguos lazos interétnicos, pero también, la construcción de otros nuevos en función de establecer vías para economías propias, autónomas y en función de la reproducción de la existencia de las mismas comunidades.

Así, pues, conciencia autonómica y economía propia, son las bases de la autonomía. Pero, tales propósitos, exigen de nosotros trabajar y luchar por conformarnos y ayudar a conformar a todos los posibles, como ese guerrero creador que definió Elías Contreras, ese desaparecido base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien dejó estampado en su viejo cuaderno esa aspiración de conciencia humana que debemos construir como palabra florecida en el corazón de todos nosotros.

EN TORNO A LA NECESIDAD DE INVESTIGAR Y/O APRENDER

(watiyerawa-aprendemos por nosotros)

1. Todo colectivo social lo es en sí, en tanto es capaz de atender, unidos, las más inmediatas necesidades. Así, la búsqueda del alimento y la forma de producirlo, la necesidad de habitación o de vestido y atender la enfermedad, entre otras, representan los más ingentes problemas que cualquier grupo humano debe resolver para permanecer en el mundo. Son éstas necesidades fundamentales y otras, no materiales, las que conforman la razón de existencia como unidad de una sociedad determinada.

2. Las soluciones a estos problemas requiere de una serie de acciones que, forman parte del proceso de ubicación y conocimiento de un espacio que por esa vía es configurado como lugar del grupo, es decir, la ubicación de un colectivo social en un espacio determinado sólo es posible luego de conocerlo: conocer las plantas y toda la vegetación existente; la diferencia de suelos al reconocer los mejores para cada cultivo; localizar las fuentes de agua (ríos, manantiales, lagunas, etc.); precisar la vida de los animales que lo circundan así como los periodos estacionales que enmarcan la reproducción de plantas y animales; en fin, aprehender todo aquello que hace posible la reproducción de su existencia.

3. A este conocer el lugar que hace posible a un grupo humano establecerse u ocupar un espacio territorial es al que conocemos como proceso de **territorialización**, es decir, se trata del proceso mediante el cual un espacio geográfico es finalmente construido como **territorio** por un colectivo social determinado.

4. Así entendido, el proceso de **territorialización** se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y comprueba todo lo presente en el lugar, sino sobre todo, **nombra**, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de:

a. Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y,

b. Una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.

5. Podríamos decir que el proceso de territorialización es, en gran medida, el que configura a un colectivo social como culturalmente diferente de otro, en tanto que, un mismo elemento al ser visto y experimentado desde perspectivas diferentes, de seguro, generará significaciones diferentes. Así, por ejemplo, **un árbol** es, desde la visión criolla occidentalizada, **una planta** en su estado adulto. Es de apreciar que, de acuerdo a esta perspectiva, **una planta** al crecer y llegar a su estado adulto se transforma en **un árbol**, es decir, es masculinizada en su nombre. Por el contrario, desde la perspectiva de las culturas indígenas (los **añú**, por ejemplo), **una planta** (**ouriya**) es un ser que brota o que emerge al mundo, y, se **arboliza** o se hace adulta, cuando adquiere la propiedad o condición de ser madre: **kuunkarri**: *la que puede parir*. Como vemos, un mismo elemento ha sido configurado como conceptualmente diferente de acuerdo a la perspectiva en que es visto y experimentado por cada cultura, resultando así, un nombrar correspondiente: **el árbol** (**castellano**) – **la que puede ser madre** (**añú**).

6. De tal manera que, nombramos las cosas de acuerdo a como las vemos y, cada cultura ve las cosas desde una perspectiva o punto de vista que, asimismo, orienta la experiencia en el proceso de **territorialización** que la comunidad ejerce sobre el espacio que por esa vía **territorializa**. Podemos decir entonces que, a pesar de ver un mismo elemento, dos culturas diferentes verán cosas distintas y así lo expresarán a través de las ideas que encierran los nombres que, al efecto, elaboran en el transcurso de la experiencia.

7. Ahora bien, para **territorializar** un lugar la comunidad humana realiza de manera constante un conjunto de acciones que, a través del tiempo son sistematizadas y perfeccionadas de acuerdo a sus resultados en cuanto a la solución de los problemas que atienden; esto, a su vez, hace posible no solamente el nombrar, sino la construcción de discursos finalmente elaborados en los que, cada pueblo resume el ordenamiento de la experiencia, es decir, se trata de la simbolización discursiva del saber producido a lo largo de la práctica.

8. La forma de ejecutar las acciones para territorializar un lugar depende entonces de la perspectiva desde la cual está siendo observado el espacio y el problema a solucionar. Esto, a su vez, estará estrechamente vinculado, en primer término, al espacio mismo en cuanto a su geografía y ecología propia, y, en segundo término, del punto de vista desde donde la comunidad se relaciona con su espacio geográfico y ecológico. Por esta vía, las acciones y la forma de ejecutar las acciones para territorializar un lugar, terminan por configurar lo que llamamos la **territorialidad** de la comunidad que no es otra cosa que, todo aquello que la comunidad realiza en sus relaciones con su territorio en el proceso de resolver sus más ingentes problemas materiales y espirituales, y que terminan por distinguirla como cultura.

9. En este orden de ideas, podemos decir, que para las culturas indígenas un problema existe o se presenta en virtud de las alteraciones que genera en cuanto a sus necesidades materiales o espirituales de existencia y para la reproducción de la existencia de la comunidad.

Siendo así, los problemas siempre resultan de necesidades colectivas que requieren de la total atención por parte de la comunidad; esto es, un problema no es el resultado de una construcción teórico-abstracta sino **la ingerencia en la contingencia de la comunidad** y, su solución, es el resultado de la acción colectiva realizada en acuerdo a su **territorialidad** distintiva y, finalmente, la sistematización de la experiencia en la solución del problema generalmente resulta un discurso simbólico susceptible de ser transmitido y asumido por la comunidad en tanto saber construido socialmente.

10. Por el contrario, para la cultura occidental y, más particularmente, para la academia (claustro separado de la comunidad), un problema puede ser el resultado de una construcción eminentemente teórico-abstracta, es decir, un problema puede existir y ser susceptible de ser investigado únicamente como ejercicio teórico por parte de un sujeto individual. De esta forma, un problema no necesariamente es el resultado de una necesidad material o espiritual colectiva ni de una afectación general de la comunidad, sino que su apreciación como problema puede ser el resultado de la perspectiva personal (individual) acerca de un elemento de la realidad y que, al parecer del investigador, tal elemento rompe con una realidad vista como normalizada. Es por ello que, para la ciencia occidental es posible plantearse como problema “objeto” de investigación, cualquier diferencia. No de balde los pueblos indígenas, dada su radical diferencia lingüístico-cultural siempre han sido entendidos por las sociedades occidentalizadas del continente como un problema a resolver y un “objeto” susceptible de ser estudiado; de hecho, la ciencia antropológica debe su origen, en buena parte, a esta perspectiva.

En consecuencia, para occidente, un problema puede ser planteado como *real* en tanto construcción teórica-abstracta del **Yo-individual** de un investigador. Así, el conocer deja de ser la necesidad de ejercer una acción colectiva en función de construir o, encontrar soluciones a problemas reales que afectan a toda la comunidad sino que, en su defecto, **el conocer** es desprendido del colectivo social y es convertido en una muy particular y especializada actividad que, de esta manera, sólo puede ser ejercida por muy contados individuos que de esta forma terminan aislados en una especie de **territorio virtual** ajeno o distanciado del **territorio** y la **territorialidad** de la comunidad social a la que, la mayoría de las veces, éstos mismos sujetos originariamente pertenecen.

Finalmente, la sistematización de un saber así producido, igualmente, termina por ser una abstracción expresada mediante discursos elaborados en un lenguaje distanciado de la simbología propia de la **territorialidad** distintiva de la comunidad, y, esto es así, porque tales discursos se dirigen de forma exclusiva a individuos afines al investigador. Ha sido por esta vía que, nuestra occidentalizada academia, ha justificado la existencia de una supuesta **comunidad científica** que, evidentemente, nada tiene que ver con la **comunidad social realmente existente**.

Así vistas las cosas, podemos, en esta parte, arribar a algunas conclusiones:

- **El camino hacia nuestro propio saber** depende, esencialmente, de la cualidad de las preguntas que necesitamos hacernos.
- Así, **conocer** y/o **aprender** (-*atiyera*-) desde la perspectiva amerindia, resulta ser un proceso que se inicia a partir de las interrogantes que el mundo nos plantea en virtud de nuestra necesidad de permanencia y/o persistencia como seres del mundo.
- Dicho de otra forma, necesitamos conocer y, lo hacemos, sí y sólo si somos capaces de hacernos **buenas preguntas** o **preguntas verdaderas** (*anaan sakirakan*), que son aquellas vinculadas a problemas materiales y espirituales que, en efecto,

se presentan como amenaza a nuestra sobrevivencia o a la reproducción de nuestra existencia.

- Por tanto, **el corazón de nuestro conocer** (*e'inkariü watiyerawa*) es: la necesidad de atender la solución de problemas que afectan a la comunidad como un todo. Por tanto, **el saber** que por este camino producimos, podemos decir, *aanai ke'in-chi* (tiene buen corazón) en tanto representa *wayunkayawa jürükü we* (el pensar todo por nosotros).
- Por esta vía, debemos entender, que investigar o producir conocimiento desde las territorialidades indígenas (también campesinas y afrodescendientes) supone comprender que un problema existe, no por decisión individual o porque ha sido individualmente pensado (*ayunkayawa*), sino porque, en efecto, la vida social, material o espiritual de la comunidad está siendo afectada, amenazada.
- Así, todo problema real tiene un tiempo y es la comunidad la que determina el momento justo de enfrentarlo.
- Para enfrentar un problema verdadero, la comunidad actúa como un todo y, por tanto, el problema es observado como una totalidad que, asimismo, requiere una solución vista desde la misma perspectiva.
- Todas las acciones que el colectivo realiza en función de reconocer, enfrentar y resolver el problema, estarán vinculadas, de alguna manera, al original proceso de territorialización del espacio territorial de la comunidad. Dicho de otra forma, es la **territorialidad** distintiva de un pueblo la que, podemos decir, se constituye en **punto de anclaje del proceso de conocer** de ese pueblo en particular.
- Siendo así, habrá tantas formas diferentes de conocer y aprender el mundo como pueblos con sus particulares territorialidades existan.

Finalmente, el discurso con que se expresa o expone la experiencia del conocer y del conocimiento así producido, resulta una construcción simbólica capaz de resumir, en sí mismo, **el buen corazón del camino transitado** (*ane'in wopu waumaakan*) por todos para la solución del problema; por lo que, la palabra así elaborada siempre terminará encarnada, en toda su dimensión, por la comunidad, y, por eso mismo, se constituye en eterno motivo de celebración colectiva: *jürükü wapüroikan watayawa- todos celebramos nuestro saber*.

EN TORNO AL PROCESO DE CONOCER

(*eña wopukariü watiyerawa- hacer el camino de nuestro propio saber*)

1. El proceso de conocer es hacer un camino que estamos obligados a construir cada vez que la realidad de nuestra comunidad está siendo afectada por la presencia de un problema. Así, construir o **hacer el camino de nuestro saber** está sujeto a la **búsqueda de la solución** del problema que, ciertamente, material o espiritualmente, intenta negar la posibilidad de reproducir nuestra existencia como sujetos del mundo. Dicho de otra manera, todo nuevo conocimiento producido es el resultado de una **búsqueda** impulsada a propósito, por la comunidad.

2. Iniciar la **búsqueda** para encontrar la solución a un problema supone, en primer término, hacernos **preguntas verdaderas** (*anou asakirakan*); es decir, se trata de elaborar interrogantes que dirigimos al **nosotros** comunitario que no es otra cosa que, el **espacio/tiempo del nosotros** construyendo y reproduciendo nuestra existencia en el mundo.

3. Dicho de otra manera, **una pregunta es verdadera**, sí y sólo sí, **está orientada a encontrarse con el corazón del problema** y, por eso mismo, su respuesta siempre estará vinculada al **corazón de la comunidad**; es decir, a la **condición nosótrica de nuestra relación con el mundo**.

4. Por este camino, nuestra búsqueda o, mejor dicho, **el proceso de nuestro conocer**, se inicia en el momento mismo en que la comunidad es capaz de identificar o reconocer el problema real que la afecta. Esto implica, esencialmente, reconocer y precisar el ámbito y alcance de las afectaciones que la presencia del problema genera como ruptura de la vida interior de la comunidad y, muy especialmente, en cuanto a sus implicaciones sobre el propósito de persistencia o la necesidad de reproducción de la existencia de la comunidad.

5. Es desde esta perspectiva y por este mismo camino que, la comunidad, puede llegar a plantearse las posibles respuestas a interrogantes como:

¿POR QUÉ BUSCAMOS LO QUE BUSCAMOS?

Se trata de la inicial interrogante que, ciertamente, nos formulamos al momento que la comunidad ha definido que se encuentra en el tiempo justo para enfrentar el problema; por tanto, debemos plantearnos el problema como totalidad que afecta a toda la comunidad así como a su origen pero también y, sobre todo, en cuanto al modo en que, sólo juntos, es posible iniciar la construcción del camino verdadero para encontrar su solución.

De tal manera que, para encontrar lo que buscamos necesitamos, en primera instancia, realizar lo que muy bien podría denominarse como: el **mirar hacia adentro del nosotros comunitario**. Tal mirada responde, de por sí, a una doble implicación, a saber: en primer lugar, se trata de hacer una revisión ética acerca de nuestro comportamiento como comunidad humana emparejada al resto de comunidades de seres presentes en el mundo, esto es, partimos siempre de la consideración de que todo problema aunque se presente como externamente provocado, su origen nunca es del todo ajeno a nuestro propio accionar.

Dicho de otra forma, por principio, al buscar el origen del problema que nos afecta, nunca debemos dejar de considerar nuestra propia responsabilidad en la existencia del mismo, ello en virtud de la configuración ética que conforma nuestras cosmovisiones; pero también, como orientador de nuestro análisis de todas aquellas afectaciones con las que manifiesta su presencia el problema en la comunidad. A este procedimiento podemos denominarlo: el **mirar desde el corazón nosótrico hacia fuera**.

En fin, la pregunta inicial no puede ser en modo alguno banal y, por eso mismo, la comunidad debe impedir a toda costa que pueda ser banalizada; esto quiere decir, que su formulación requiere entonces de una exacta precisión, lo que podemos lograr mediante este singular movimiento que va del **mirar hacia adentro del nosotros comunitario**, hasta el **mirar desde el corazón nosótrico hacia afuera**, pues, de ello depende que podamos llegar, efectivamente, al **corazón del problema** y, así, dar inicio a la construcción del camino que nos conduzca a su posible solución. Por tanto, sólo la visión conjuntada del **nosotros comunitario** garantiza la formulación verdadera o, por mejor decir, la palabra con que el nosotros comunitario logra precisar el **corazón del problema**. Con esto enfatizamos el **carácter colectivo del camino del saber** que, se inicia, en el momento en que la comunidad se plantea, colectivamente, la existencia de un problema que en esa determinada coyuntura interpela su existencia y al que, por eso mismo, está obligada a dar una respuesta, igualmente colectiva.

¿QUÉ HACER PARA ENCONTRAR LO QUE BUSCAMOS?

1. Con esta interrogante queremos referirnos al proceso mismo de construcción del *camino del saber* que, por una parte, construimos al mismo tiempo que buscamos la solución del problema, resultado de una planificada, metódica y sistemática acción nosottrica hace posible en la misma operación y en la misma medida, configurar su fruto como *conocimiento en sí*, y, por la otra, constituirse en reconocido *camino del saber* en su sentido de proceso, por parte de toda la comunidad que, a partir de ese momento, asumirá para sí el *conocimiento en sí* y transitará el mismo camino (con las variantes que impone el tiempo/lugar con que se presenta el problema), cada vez que le corresponda enfrentar al mismo o a uno similar.

2. Ahora bien, tal como ya hemos señalado con anterioridad, cada problema posee, en sí mismo, un tiempo/lugar que le es propio; por tanto, todo problema requiere de un *camino propio o verdadero*, para su solución. En este sentido, la construcción del *camino del saber* para enfrentar un problema y, solucionarlo, no depende de que seamos capaces de seguir al pie de la letra y por siempre un mismo procedimiento, por muy sistemáticamente preciso que éste sea, sino que, nuestro proceder frente a un problema siempre va a depender del *tiempo/lugar* particular de la dificultad a la que nos enfrentamos.

3. Es este el aspecto al que la ciencia occidental denomina como: *Metodología de la Investigación* la que, de acuerdo a su perspectiva, está conceptualmente emparejada a la idea de una única ciencia y un único discurso científico en tanto acción metódicamente creada, experimentada y registrada como único discurso válido en tanto síntesis de la comprobación de las acciones realizadas, y, esto es así, pues, para occidente, una *metodología para la investigación* no es otra cosa que la configuración conceptual de un supuesto único procedimiento susceptible de ser impuesto como universalmente único, válido o verdadero, en tanto que, es supuestamente aplicable a cualquier problema en cualquier lugar y circunstancia histórica (*territorialidad distintiva*) de una cultura determinada ya que, además, es la única garantía “científica” para atender, indagar y, por supuesto, solucionar en los términos de una supuesta “ciencia universal”, todos aquellos posibles problemas que cualquier comunidad presente en el mundo está, efectivamente, expuesta a vivir y enfrentar en su propio lugar y tiempo histórico, es decir, desde su propia *territorialidad*.

4. Expliquemos esto de mejor manera a partir de un ejemplo concreto:

Ha sido resultado de la ciencia occidental el descubrimiento y creación (*conocimiento en sí*) del conocido suero antiofídico, respuesta elaborada para enfrentar las peligrosas mordidas de serpientes que, en efecto, por siempre han sido comunes en zonas rurales de nuestro continente americano, pero también, en otras regiones del mundo que, hasta hace muy poco, constituían enclaves coloniales de diferentes países del occidente europeo.

En todo caso, el problema se planteó en su origen como la necesidad de proveer una protección física a los sujetos que, en nombre del dominio territorial de sus países sobre estas regiones coloniales, se dedicaban a buscar y registrar todos los recursos naturales explotables, y, por lo mismo, estaban obligados a exponerse físicamente a los peligros presentes en lugares, muchas veces, desconocidos. Con esto queremos asentar, que la creación del conocido suero antiofídico, entre otros *conocimientos*, han sido el resultado del ejercicio de la territorialidad distintiva occidental, aplicada como acción colonial sobre espacios territoriales y territorialidades de pueblos colonialmente sometidos.

Así, pues, ante este particular problema (la venenosa mordida de serpiente), la metodología científica occidental ha seguido el siguiente curso de acciones:

- a. Captura las serpientes y las ordeña, por así decirlo, para obtener el “veneno”³ que producen y almacenan en glándulas conectadas a sus colmillos que, así, actúan como agujas de inyección.
- b. El “veneno” es luego procesado y transformarlo en suero inyectable (suero antiofídico: *conocimiento en sí*).
- c. Cuando un sujeto es mordido por una serpiente, debe inyectársele este suero por vía intravenosa para confrontar, en una especie de violento choque, la acción del “veneno” que la serpiente ha inyectado al sujeto a través de su mordida.

Tal es, pues, el conocimiento establecido como “universalmente” válido, sobre todo porque, para llegar a él, se ha seguido lo que se considera como el “método científico”, único capaz de conducirnos efectivamente al conocimiento para enfrentar y solucionar problemas que, como las mortales mordidas de serpientes, forman parte de la cotidianidad de las comunidades rurales y selváticas en todo el continente latinoamericano.

Sin embargo, sabemos, cada familia de serpientes produce un tipo de veneno que generalmente las identifica como especie y por ello su veneno es, de hecho, siempre diferente al producido por otras especies o familias. Así, los efectos que sobre el organismo humano genera el veneno de un tipo de serpiente, puede ser radicalmente diferente al provocado por el veneno de una especie distinta.

Así, por mencionar un ejemplo: el veneno de la serpiente popularmente conocida como **Guayacán**: *Bothrops asper* o *Botrops colombiensis*, en su nomenclatura científica occidental, y, en términos criollos, como: *Macao*, *Mapanare*. Esta especie produce, como principal efecto, la descomposición o putrefacción de la masa corporal desde el punto de inyección como epicentro y extendiéndose hasta el punto de provocar una infección generalizada (septicemia) que termina por matar al sujeto. Estos efectos son totalmente diferentes a los provocados por la serpiente Coral, cuyo veneno actúa sobre la sangre y el sistema respiratorio del organismo humano, provocando una parálisis respiratoria que termina por liquidar al paciente.

En este sentido, si a un individuo que ha sido mordido por un Guayacán se le inyecta un suero producido con veneno de Coral es definitivo que morirá por acción del propio suero, es decir, la solución lo mata. Ahora bien, dado que en la generalidad de los casos el sujeto es mordido en lugares apartados, ni el paciente y mucho menos el médico, está en condiciones de identificar objetivamente la especie de que se trata; por tanto, la solución que asume la ciencia médica es la del tratamiento con antibióticos, analgésicos y, finalmente, amputar de raíz toda la zona afectada.

Por su parte, los *barí* de la Sierra de Perijá, en la territorialización de su espacio han precisado la existencia de un par de plantas que son propias (endémicas) de su territorio. Ambas siempre crecen juntas, una al lado de la otra y su aspecto se caracteriza por ser físicamente similar al cuerpo de una serpiente; la diferencia entre una y otra radica en que una de ellas posee un tallo más grueso, una altura más elevada y, finalmente, una flor perenne que crece en su extremo superior sustituye totalmente al follaje de la planta. A esta los *barí* la denominan en su lengua **abama shigdú** (*serpiente madre*). Su pareja, en cambio, es mu-

3 En realidad, se sabe, que el “veneno” de las serpientes consiste en una elevadísima concentración vitamínica que, dada su alta densidad, una vez que es inyectada al cuerpo de un individuo, puede producir en su organismo una reacción negativa que, en buena parte de los casos, llega a provocar la muerte del sujeto.

cho más delgada y pequeña en tamaño, los colores de su tallo son menos vivos y, sobre todo, en su punta extrema siempre culmina en un lánguido follaje que no supera las tres o cuatro hojas del tipo *perennifolia*. A ésta la denominan: **ataida shigdú** (*serpiente padre*). Sin embargo, ambas se conforman desde raíces tipo tubérculo que se diferencian por su forma y tamaño, siendo la correspondiente a *abama shigdú* mucho más grande o abultada que la de **ataida shigdú**, que siempre es mucho más delgada y alargada.

Así, cuando a un *barí* lo muerde una serpiente de cualquier especie, el médico de la comunidad sabe que el camino de la cura está en la búsqueda inmediata de éste par de plantas en la selva. De ellas sólo toma parte de la raíz, devolviendo enseguida las plantas a su suelo. Los trozos de raíces son rayados y exprimidos para así obtener un jugo que, luego, es mezclado en igualdad de proporciones, resultando un líquido homogéneo al que denomina como: **shima shigdú** (*agua de serpiente*), medicamento (*conocimiento en sí*) que de inmediato da a beber al paciente en una sola dosis y con ella detener la acción nociva del veneno.

Con este ejemplo pretendemos demostrar y enfatizar que:

- a. Cada problema tiene su lugar/tiempo que le es particular; por tanto,
- b. Cada problema debe ser enfrentado, en principio, desde la territorialidad de la cultura; en tanto que,
- c. el **camino del saber** de la comunidad está sujeto a su particular proceso de territorialización, perspectiva que genera su territorialidad distintiva, lo que es igual a decir, el **conocimiento nosótrico del espacio territorial**.

5. Entonces, debemos entender que, dado que los problemas pueden tener un origen de diferente naturaleza y, también, diferentes formas de manifestación concreta en sus afectaciones sobre la comunidad, no es posible un único camino o forma de proceder para atenderlos o encontrar su solución. No obstante, la construcción del **camino del saber** estará siempre guiada por ciertos principios generales que, se constituyen en contexto orientador de nuestros **pasos** en función de que éstos sean, efectivamente, **verdaderos**. Dicho de otra manera, se trata de los principios con los que enmarcamos nuestra acción colectiva para así, poder avanzar con éxito, en términos de la cultura, hacia la posible solución del problema enfrentado.

LOS PASOS VERDADEROS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CAMINO DEL SABER

La comunidad es capaz de construir su propio **camino del saber** al concertar y ejecutar todas aquellas acciones pertinentes a su búsqueda. Así, la concertación y ejecución colectiva de las acciones configuran eso que estamos denominando como **Pasos verdaderos en la construcción del camino del saber**, y, éstos serán efectivamente verdaderos, sí y sólo sí, son concertados y ejecutados en el marco de la **territorialidad** distintiva de la cultura. Para ello, tales pasos deben ser configurados a partir de; por lo menos, tres principios generales que a nuestro parecer están presentes en las cosmovisiones de todos los pueblos indígenas del continente, pero también, campesinas (el *indigenato*)⁴, afrodescendientes y de otras culturas locales también llamadas tradicionales. Tales principios son:

4 Categoría que tomamos de Carlos Walter Porto Gonçalves quien, a su vez, la toma de Darcy Ribeiro y la actualiza para referirse a todas aquellas poblaciones rurales mestizas o no, cuyo comportamiento cotidiano está

PRINCIPIO DEL TODO VIVE

Se define como la perspectiva según la cual, plantas, animales, fuentes de agua, en fin, todos los elementos presentes en el mundo se muestran vivos ante la visión indígena; por tanto, nuestras relaciones con el mundo son, esencialmente, relaciones intersubjetivas o relaciones entre sujetos. Vale decir, desde la perspectiva indígena *no existen objetos*, ni siquiera aquellos que resultan ser elaboraciones o creaciones culturales como: vestidos, casas, utensilios y hasta ornamentos, pues, éstos adquieren vida propia una vez que han brotado de las manos de sus creadores. En fin, viven hasta los muertos, ya que la desaparición física de una persona sólo representa su ausencia de nosotros cuando su espíritu hace el viaje hacia ese lugar, generalmente, el corazón de donde alguna vez emergieron al mundo sus ancestros (*e'inma-tualee-para los añü; jepira-para los wayuu*), lugar donde habitará final y eternamente.

Como es de apreciar, este principio contradice radicalmente la razón del conocer desde la perspectiva occidental, pues, ésta basa toda su búsqueda a partir de la consideración como *objeto*, de todo aquello que quiere o pretende conocer. De hecho, la conversión en *objeto-problema* lo estudiado, no importa si se trata de personas o colectivos humanos, es un paso previo al conocer al que la ciencia occidental entiende como única garantía de que el resultado de su esfuerzo remita, ciertamente, a lo que ha de asumirse como una *verdad objetiva*.

Así, el principio de *la objetividad*, tan caro al pensamiento occidental, es el resultado de la negación, por principio, de aquello que pretende conocer o entender. Dicho de otra manera, para conocer, la ciencia occidental considera que debe producirse un distanciamiento entre el *sujeto que conoce* y aquello (el *otro sujeto*) que pretende conocer, y, tal distanciamiento sólo se alcanza, según su parecer, cuando el *sujeto que conoce* logra convertir al *otro* en *objeto-problema* con quien, por principio, no es posible establecer ninguna relación de empatía, afinidad, comprensión, solidaridad o emoción que implique cercanía, ya que cualquier sentimiento o proximidad intersubjetiva pone en riesgo su pretendida *objetividad*.

Como es de apreciar, el camino del conocer occidental parte del principio del distanciamiento o de estricta separación del sujeto humano del mundo al que considera mero *objeto*, como vía para *conocerlo*; mientras que, por el contrario, para las territorialidades de los pueblos indígenas el primer *paso verdadero* en la construcción del *camino del saber* es, precisamente, entender que *Todo lo presente en el mundo vive*, y, en consecuencia, sólo nos es posible entender y conocer todo lo existente, en la medida que somos capaces de observarlo y experimentarlo en tanto *sujeto* con quien compartimos el mundo.

Es por ello que, podemos afirmar, para occidente la historia y el conocimiento están atados a una permanente lucha de contrarios: sujeto-objeto; ciudad-campo; centro-periferia, etc. Así, por ejemplo, a la afirmación: *la tierra es un recurso*, la ciencia occidental debe confrontarla con su natural opuesto: *la tierra no es un recurso*, pues, sólo la oposición entre afirmación y negación es capaz de generar la chispa para la combustión necesaria que pone en movimiento la maquinaria de la historia y del conocimiento.

Sin embargo, sabemos, es posible esbozar una tercera proposición que, no sólo cuestiona en sus raíces a las dos anteriores, sino que impone otra perspectiva de ver el mundo y,

fundado, sustancialmente, en cosmovisiones indígenas de las que, a pesar de no guardar memoria, pone en efectiva evidencia en el hacer cotidiano de su contemporánea cosmovivencia.

sobre todo, otra ética antes, durante y después del proceso de conocerlo. Ella es: **la tierra es una madre**, proposición del tercer excluido que somos, en la que se resume la esencial consideración de la tierra como **sujeto** y que orienta todas nuestras relaciones con la naturaleza y el mundo.

PRINCIPIO DEL DIÁLOGO NOSÓTRICO DEL MUNDO

Del principio anterior se desprende como consecuencia la firme idea, según la cual, si todo lo presente en el mundo y, el mundo mismo, se conforman como **sujetos vivos**, luego entonces es posible entender que plantas y animales, aguas y montañas, elementos visibles e invisibles se configuren como comunidades de seres presentes en el mundo, en igualdad de condiciones que las comunidades humanas.

Esta idea genera; por lo menos, tres consideraciones esenciales a la definición de nuestro segundo principio; a saber:

- a. Para las territorialidades indígenas la relación de los hombres con el mundo no puede ser antropocéntrica; esto es, los hombres no constituyen en ninguna forma el centro de la vida del mundo sino que, su vida y la reproducción de su existencia como comunidad humana está definitivamente atada a la vida y a la reproducción de la existencia de otras comunidades de seres con quienes, a fin de cuentas, conforma una comunidad cósmica.
- b. Por tanto, la vida y la reproducción de la existencia de la comunidad cósmica como totalidad, depende esencialmente de la armonía en las relaciones de complementariedad entre las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo, la comunidad humana incluida.
- c. Por último, una relación sólo es complementaria cuando los participantes de la misma son capaces de mantener en todo momento el respeto al *otro* en la convivencia, es decir, sólo debemos aspirar al necesario complemento que el *otro* pueda proporcionarnos en los mismos términos en que el *otro* aspira de nuestro complemento. Exploquemos mucho mejor esto con un ejemplo.

CUENTO:

En una oportunidad llegué de visita a la comunidad barí Bagkúbarí (La aldea de los Niños). De inmediato, junto a las familias presentes nos dispusimos a conversar en la enramada que funciona como lugar de las asambleas de la comunidad. Al poco tiempo de iniciada la conversación, me di cuenta que los niños jugaban muy felices y entretenidos con un báquiro o cochino de monte. Esto era singularmente extraño, sobre todo, porque estos animales son ariscos por naturaleza y se caracterizan por andar siempre en grupos o manadas; pero además, este báquiro respondía, ciertamente, con afecto al juego de los niños.

Me atreví entonces a proponer al ñatubay Antonio Ashibatri, que debíamos aprovechar la docilidad del báquiro para encerrarlo e iniciar con él una cría de éstos animales que, en efecto, son pieza de cacería para los barí. Antonio me miró un tanto confundido y luego me respondió:

No podemos hacer eso, porque él está aquí igual que tú: de visita.

Entonces le repliqué.

Pero qué harías si te lo encuentras estando de cacería. ¿acaso no lo matas?

Si, lo mato, pero él entiende porque sabe que también lo necesitamos.

Como vemos, la complementariedad está sujeta al respeto en la convivencia que, en este caso, se manifiesta en el hecho de que el báquiro, como miembro de la comunidad de animales, sólo es nuestro complemento alimenticio en la medida y en el momento que ciertamente lo necesitamos. De tal manera que, cuando no estamos de cacería o, los animales están en su época de reproducción, ni ellos ni su espacio deben ser objeto de nuestra intervención, y, por el contrario, debemos realizar todas las acciones necesarias para protegerlos como expresión de nuestra complementariedad, pues, con ello no sólo contribuimos a la reproducción de su existencia que, ciertamente redundaría en la reproducción de la nuestra, sino que además, contribuimos a mantener la armonía para la existencia de la comunidad cósmica.

A diferencia pues, de la ciencia occidental, para los pueblos indígenas **el camino del saber** sólo es posible construirlo, en primer lugar, desde el *nosotros comunitario*. Esto supone entender que, es a partir del permanente despliegue de relaciones entre sujetos lo que permite encontrar soluciones reales a problemas reales. En segundo lugar, y, como consecuencia de lo anterior, **el camino del saber** es, por sobre todo, resultado de las **relaciones intersubjetivas** que la comunidad humana ha de ser capaz de mantener con todas aquellas **otras comunidades de seres** con las que se complementa en el contexto de su propia territorialidad. Finalmente, debe entenderse que la condición *nosótrica* no es propiedad exclusiva de la comunidad humana sino que es parte del hacer de todas las comunidades de seres presentes en el mundo; por tal razón, **el camino del saber** sólo puede ser verdadero en términos de la *intersubjetividad nosótrica* que hace posible la complementariedad entre las comunidades que conforman una comunidad cósmica.

Así, pues, no es el distanciamiento de la **objetividad** occidental lo que nos lleva al conocimiento, sino la *nosótrica* aproximación **intersubjetiva** entre los diferentes sujetos del mundo. Tal es, pues, lo que consideramos como segundo principio del **camino del saber** desde las territorialidades indígenas: el **Diálogo Nosótrico del Mundo**, puesto que conocer y construir **el camino del saber** está sujeto a nuestra capacidad para dialogar entre nosotros y, sobre todo, al diálogo entre nosotros y el mundo.

PRINCIPIO DE LA PALABRA FLORECIDA

No nos es posible ver el cuerpo del viento cuando emerge al mundo. No sabemos de su forma o tamaño cuando aparece; sin embargo, sabemos sin duda que allí está, no sólo porque sentimos su frescor cuando roza nuestra piel sino, sobre todo, porque entonces observamos el follaje de los árboles, el desplazamiento de las nubes o la apresurada presencia o, huida de algunos animales e insectos, que nos describen su aparición. Así, podemos saber si el viento ha venido para quedarse, si ha venido desde el norte y se dirige al sur o, viceversa; si persigue a una tormenta o, si más bien, la anuncia; en fin, sabemos del viento que no vemos a través del lenguaje de nuestras complementarias: las otras comunidades de seres con quienes compartimos el mundo.

El mundo así, habla, nos habla. Es por ello que, podemos decir, los nombres que damos a las cosas, si a ver vamos, no están desvinculadas de lo que el lenguaje del mundo nos sugiere como imagen. Así, por ejemplo, para los *añú* el viento es sublime aliado y padre protector que, entre otras cosas, se encarga de espantar o llevarse las tormentas siempre peligrosas por sus rayos y centellas; porque la lluvia impide la pesca y trae hambre a la comunidad, pero sobre todo, porque el sopro-aliento del viento es quien hace posible que las embarcaciones puedan desplazarse hacia los lugares de pesca más alejados y, luego, traer de regreso a los hom-

bres. Entonces, podemos decir, que el viento es nuestro aliento. Es el soplo que, cuando emerge, alienta la labor que distingue a los *añú* en su territorialidad: la pesca. Es a partir de este diálogo con el mundo que, al momento de nombrar al viento, los *añú* lo configuren y conformen como: Joutei, que es como decir: *Él/emerge/Mi/padre*; o también: *él/emerge/mi aliento*; en tanto que: **J= él**; **-ou= emerger**; **T= mi**; **-ei= padre/aliento/soplo**.

Dicho de otra manera, las palabras que creamos para designar aquello que se presenta ante nosotros no constituyen sólo un nombre sino que, ellas son el resultado de nuestro diálogo con el mundo que, así, sustenta nuestra experiencia del conocer todo aquello que se hace presente en el mismo. Seguir el curso de este camino es lo que nos permite afirmar que, los nombres que configuramos para designar las presencias con las que dialogamos, no sólo expresan nuestra forma de pensar el mundo, sino, sobre todo, la territorialidad que lo conforma como pensamiento, como filosofía. Por mejor decir, las palabras que creamos siempre están vinculadas a la perspectiva desde la cual nos relacionamos con el mundo, y, al mismo tiempo, orientan la configuración de nuestro modo de pensar; es por ello que, nunca creamos palabras sin antes ver y dialogar con el mundo acerca de lo que vemos para poder nombrarlo.

Así entonces, la palabra o palabras con que nombramos aquello que resulta de nuestro conocer, y, en consecuencia, el discurso con que sistematizamos el recorrido del camino de nuestro conocer no es, en modo alguno, ajeno al *diálogo nosótrico* que, de hecho, ha perfilado su origen; muy por el contrario, forma parte del diálogo mismo, ya que es palabra y discurso consensuado, esto es, acción concertada y ejecutada desde y por el *nosotros comunitario*.

Por esta vía, la palabra y el discurso así construido, se transforma en carne del *nosotros comunitario* (*nüküarukarü wataawaiü weirüküi- la palabra de nuestro saber está dentro de nuestra carne*), y, por eso mismo, esencia de nuestra memoria y nuestra historia. Dicho de otra manera, la palabra y el discurso con que expresamos o exponemos nuestro conocer, no sólo hace comprensible y propio de nosotros el proceso y sus resultados sino que, termina siendo asumida por todos como viva en el nosotros, en tanto que, es palabra encarnada, capaz de florecer a través de todas aquellas nuevas búsquedas en función de nuevos conocimientos.

Así entonces, a lo largo de la historia, nuestras comunidades han sistematizado cada nuevo conocimiento mediante relatos que registran, simbólicamente, su acontecimiento. Ha sido a partir de esta forma discursiva (*la narración simbólica*), que el conocimiento y su proceso, es encarnado por el nosotros comunitario de las cosmovisiones indígenas. Ahora bien, la comprensión de la enseñanza implícita en estos relatos requiere de un palpitar, por así decirlo, al mismo ritmo del palpito con el que la palabra vive en el relato y, en consecuencia, en el corazón de la comunidad. Esto, definitivamente no es posible lograrlo sin conocer de a de veras, la lengua que lo expresa que es como decir, la cosmovisión del pueblo que así lo ha configurado.

Dicho de otra manera, la palabra de nuestro conocimiento o, el discurso de la *ciencia indígena*, en virtud de su condición *nosótrica*, se construye como una oral entonación que, laboriosa y delicadamente, pone de manifiesto la unidad material y simbólica que en efecto somos en el ejercicio del *conocer* que, realizamos, desde la territorialidad que nos distingue como comunidad humana que actúa en el contexto de la unidad material y simbólica de esa gran comunidad cósmica de la que formamos parte como elemento inseparable pero emparejada y, vitalmente unida, al resto de comunidades de seres con quienes debemos garantizar el armónico funcionamiento de la totalidad.

Ahora bien, decimos que se trata de un discurso *oralmente entonado* porque, además, en la mayoría de las culturas indígenas éste se hace ostensible como relato cantado. Así, en términos de las cosmovisiones indígenas un canto es una narración que, en su forma, se estructura desde una estética propia, pero también y al mismo tiempo, en su fondo es continente de ideas, conceptos y procesos, simbólicamente estructurados, en función del registro y transmisión de los pasos dados en el proceso de construcción del camino del saber y, por supuesto, del *conocimiento en sí* como logro *nosótrico* en la búsqueda de la solución colectiva a un problema determinado.

Estas expresivas y orales entonaciones de la unidad material y simbólica del proceso de conocer y, por supuesto, del *conocimiento en sí*, ha sido siempre menospreciada por occidente en tanto que, las define como meros cuentos o fantásticos relatos que, a su parecer, reafirman la condición “primitiva”, “salvaje”, “mítica”, “mágica” e “infantil” del pensamiento de los pueblos que los crean y porque, en todo caso, se trata de narraciones “ficticias” o “no verdaderas”, y, por tanto, “no objetivas” y “no científicas”. De tal manera que, la palabra y el discurso que nuestros pueblos encarnan y exponen como su saber, siempre será considerado por occidente, en el mejor de los casos, como aquel bello relato muy representativo de una singular “ingenuidad” (*folklore*) pero que, por eso mismo, se constituye en expresión de un “no saber” que nos coloca muy lejos de cualquier proceso verdadero de conocer y de cualquier *conocimiento en sí*.

Esto es así porque, para occidente, el discurso del saber (de la ciencia) es consecuencia del distanciamiento provocado por su *objetividad*. En este sentido, la palabra y el discurso de la ciencia occidental siempre será palabra distanciada, ajena, no encarnada por nadie, ni siquiera por su propio autor, ya que su palabra no es *nosótrica* sino una individual construcción dirigida especialmente, a sus pares como *sujetos conocedores*, pero nunca a los supuestos *objetos-problemas* que, en su discurso, dice haber logrado conocer.

Finalmente, podemos decir, que mientras la palabra y el discurso de la ciencia occidental es siempre un vacío por llenar, la palabra y discurso de nuestro saber, busca siempre hacerse plena en el *nosotros comunitario* que somos, en tanto que, sólo desde el nosotros es posible su florecer.

EN TORNO A LA VALIDEZ DEL CONOCER

(Kapiyaakarü watiyerawa - la verdad de nuestro saber)

1) La idea de verdad para el llamado conocimiento científico es, tal vez, el aspecto que resulta más caro al pensamiento occidental, no de balde a partir de esta idea de verdad occidente ha sustentado y justificado su desconocimiento y rechazo a todas aquellas territorialidades distintivas de culturas diferentes que, igualmente y desde sus propias perspectivas, han sido capaces de generar verdades espacio-temporales particularmente necesarias a cada una de ellas, para la solución de lo que consideran sus más ingentes problemas.

2) En este sentido, para occidente una proposición es verdadera sí y sólo sí, ésta cumple con dos pre-requisitos que le son esenciales:

a. Ella ha sido el resultado del proceso de *objetivación* de aquello que pretende conocer; y,

b. por eso mismo, su resultado es tomado como válido o, puede ser “validado” “universalmente”, en acuerdo a los términos del proceso del conocer occidental.

3) Ha sido, pues, sobre estas bases configuradas por estos requisitos, que occidente ha levantado la idea de una supuesta *ciencia universal* que, asimismo, le ha permitido establecer la hegemonía de su conocer y del conocimiento así producido, como “camino único” y “verdadero” del saber.

4) Por esta vía, a lo largo del proceso colonial y hasta el presente, los conocimientos generados por nuestros pueblos siguiendo el camino de sus particulares territorialidades, evidentemente originados desde epicentros muy alejados de estos supuestos límites “universales”, han sido siempre etiquetados por los colonizadores europeos occidentales pero también, por los neo-colonialistas criollos contemporáneos occidentalizados como: *creencias, supersticiones, supercherías, fetichismos, animismos*, entre otros similares calificativos, con los que han pretendido siempre despojarles de cualquier condición o sentido significativo de **saber verdadero**.

5) Ahora bien, para alcanzar la llamada **objetividad**, la ciencia occidental debe realizar, por lo menos, dos operaciones fundamentales, a saber:

a. Debe atender de manera exclusiva al “objeto” que estudia. Para ello, debe abstraerlo, esto es, observar sólo al objeto de manera directa y separado de todas sus relaciones con la comunidad a la que efectivamente pertenece y con el resto de la comunidad cósmica.

b. La observación debe producirse a una distancia que impida al sujeto conocedor establecer alguna vinculación con el “objeto”, esto es, distanciarse del objeto a efectos de que ninguna emoción o sentimiento pueda interferir su razonamiento y, así, pueda ser objetivado en un discurso que se entiende como “universal” en tanto que, se presume puede ser aplicado para describir a todos los demás “objetos” similares al estudiado. Es a este razonamiento objetivado al que la ciencia occidental denomina propiamente, como teoría.

6) En este sentido, para la ciencia occidental un conocimiento sólo adquiere el valor de **verdad**, porque el razonamiento objetivado con el que el sujeto conocedor describe al “objeto” es, efectivamente, correspondiente a lo que ha observado, es decir, se trata de la exacta correspondencia entre la observación y el discurso que describe lo observado. Es por ello que, en el campo de la ciencia occidental, la descripción del “objeto” no está sujeta a su efectiva y armónica relación con la comunidad a la que pertenece, y, mucho menos, a su *hacer* como parte del hacer de su comunidad en el contexto del *hacer total* de la comunidad cósmica.

7) Es por esta vía que, para la ciencia occidental, el valor de **verdad** de un conocimiento sólo puede ser otorgado en acuerdo a su **objetividad teórica** que, además, sólo puede ser validada o asumida y, en consecuencia, impuesta a todos como **verdad**, por los pares del **sujeto conocedor**; es decir, por aquellos con los que conforma la llamada “comunidad científica” que nada tiene que ver con la vida de las comunidades humanas reales, salvo cuando éstas últimas, representan “objetos” de estudio para la primera.

8) Así, pues, la supuesta condición de **verdad universal** del conocimiento generado desde la **objetividad** occidental le es conferida, en primer lugar, porque su discurso responde en lo esencial a un orden metodológico que, debidamente aplicado, garantiza su **objetividad**, y, en segundo lugar, porque tal discurso es finalmente reconocido como **válido** por los pares de la *comunidad científica* a la que pertenece el *sujeto conocedor*.

9) Sirva la presente anécdota sucedida a un amigo para explicar mejor lo anteriormente dicho: Un muy estudioso amigo de Maracaibo fue hasta París (Francia) a especializarse en el estudio de la llamada *ciencia* de la Semiología que, en verdad, no es más que la teoría de un método para analizar e interpretar de manera particular lenguajes como los del arte y la literatura. Para ello, mi amigo buscó como guía de sus estudios nada menos que a una de las principales voces de esa nueva *ciencia*, la reconocida Julia Kristeva.

Así, por varios años estudió mi amigo guiado por su maestra y, al final, logró argumentar que era posible aplicar efectivamente esa teoría para obtener resultados universalmente válidos al interpretar las particulares formas y significaciones presentes en el discurso de la literatura venezolana.

Según su maestra, mi amigo lo había hecho todo muy bien, al pie de la letra, y, por ello, la universidad francesa le concedió el reconocimiento como Doctor. Pero resulta que, en medio de la celebración del triunfo obtenido, la maestra le pregunta a mi amigo cuándo regresaría al Uruguay. Mi amigo, extrañado, respondió que él no era de Uruguay sino de Maracaibo; más extrañada aún, ella volvió a preguntar: “¿Acaso esa Maracaibo no es parte de Uruguay?”. “No, -respondió mi amigo. Maracaibo está en Venezuela, no en el Uruguay”.

Entonces, restando importancia a su error, la maestra dio por terminada la discusión diciendo: “Bueno, qué importa, lo realmente importante es que lograste demostrar que nuestra teoría es universalmente aplicable”.

Muchas son las implicaciones que pueden ser extraídas de este breve y crudo relato, todas ellas vinculadas a la colonialidad del saber sobre el que se han sostenido siempre nuestras instituciones universitarias y con el que se ha formado el espíritu de nuestros académicos; sin embargo, destacamos las que nos parecen fundamentales. En primer lugar, para occidente hacer ciencia ha terminado por convertirse en un mero ejercicio impulsado por propósitos netamente individuales, y, en segundo lugar, que la validez o condición de verdad del conocimiento en sí sólo puede ser otorgada por la comunidad científica (*siempre concebida aislada y ajena de la comunidad humana*), y de acuerdo a la **objetiva** demostración teórica de su metodología.

Ha sido por este camino, que la ciencia occidental ha terminado por distanciarse del propósito verdadero de todo conocer, cual es: ser capaces de crear lo bueno, lo útil y lo bello en función de la reproducción de nuestra existencia como comunidad humana en armonía con todas las demás comunidades de seres presentes en el mundo, única forma de sostener la existencia de nuestra comunidad cósmica.

10) Por nuestra parte, la idea de **verdad** o la **validez de un conocimiento en sí**, siempre está sujeta a la manera en que transitamos el camino para crearlo, y, por supuesto, al efectivo beneficio que prodiga a la comunidad en atención al problema que repara. Con esto queremos decir que, para las filosofías de todos los pueblos indígenas tanto el proceso de conocer, como el conocimiento resultante, sólo pueden ser creados por la comunidad en el transcurso de la atención de un problema igualmente colectivo. En este sentido, el tránsito que va desde el momento en que el problema es detectado por la comunidad, hasta la construcción final de su solución no es en modo alguno, una tarea posible de ser realizada por un solo individuo, por muy brillante que éste pueda ser, sino que es la construcción de un camino y su total recorrido por toda la comunidad en la colectiva búsqueda de solución a un problema que, en ese preciso lugar y tiempo, pone en tela de juicio su permanencia o la reproducción de su existencia, como comunidad humana presente en el mundo.

Vista así, la idea de **verdad** de una proposición no es de ninguna manera, la exacta adecuación del discurso elaborado por un **sujeto conocedor** para describir lo que considera es, en sí mismo, el **objeto estudiado**, es decir, **objetivamente** separado del conjunto de la comunidad a la que efectivamente pertenece y, por supuesto, aislado de la comunidad cósmica como totalidad. Tal es, en efecto, lo que piensa y sostiene la ciencia occidental acerca de la verdad y/o lo verdadero. Por el contrario, desde la perspectiva indígena no occidental, todo elemento presente en el mundo es por su **hacer** que, siempre es ejecutado en acuerdo a sus inseparables relaciones con los miembros de la comunidad a la que pertenece; por tanto, un elemento nunca es aislado o por sí solo, y, por eso mismo, la verdad de su existencia siempre será expresión de las relaciones de su comunidad en el contexto de la comunidad cósmica de la que, igualmente, no es posible separarse sin poner en riesgo la propia existencia como comunidad.

Así entonces, para nuestros pueblos una proposición es efectivamente una **verdad** en tanto es el resultado de la justa armonía que la comunidad humana ha logrado mantener durante todo el proceso de búsqueda y construcción de la solución al problema que les afecta en un momento determinado; por tanto, se trata de un acuerdo colectivo que, a su vez, se constituye en **validación** social del conocimiento en sí, de esa forma producido.

Dicho de otra manera, una proposición se convierte en **verdad** cuando ha sido **validada** socialmente y, esto ocurre, porque el proceso de construcción ha sido ejecutado por toda la comunidad y su resultado ha sido un conocimiento que, efectivamente, se constituye en respuesta armónica a un problema, esto es, la comunidad ha ventilado el problema, ha decidido y organizado las acciones y ha ejecutado su **hacer** para resolverlo.

Finalmente, el proceso de conocer y el *conocimiento en sí*, es conformado mediante un discurso simbólicamente configurado que, no sólo registra el proceso sino que permite que éste sea encarnado por toda la comunidad que, de allí en adelante, se encargará de transmitirlo socialmente haciendo posible su presencia en el tiempo en una especie de permanente florecer.

EN TORNO A LA PALABRA FLORECIDA

(*kaasii wanükükariü – tiene florecer nuestra palabra*)

1) Una palabra florece cuando es encarnada por todos, es decir, ella es resguardada y transmitida desde la memoria de la comunidad. Así, un conocimiento y el camino que lo ha hecho posible, sólo se constituyen como saber colectivo a través del florecimiento de la palabra con que la comunidad los ha registrado, encarnado y transmitido en el cotidiano ejercicio de su territorialidad que la distingue.

2) Una palabra tiene florecer cuando, aún siendo dicha por una persona, ésta enuncia su palabra desde el corazón de la comunidad, esto es, su palabra se ha forjado en el pensar y en el **hacer** de todos. Aquella persona que es capaz de hablar desde el corazón de todos es al que, ciertamente, conocemos como: **ataakai** (*el sabio*), quien, por lo general es un **araura-kai** (*un anciano*). En este sentido, su saber está directamente relacionado, tanto con la experiencia dilatada en su **hacer** a lo largo de su vida, pero también, con su capacidad para hablar desde el corazón de todos.

3) Por otro lado, una palabra sólo adquiere la capacidad de florecer cuando ha sido colectivamente construida, siguiendo para ello, de manera estricta, dos condiciones que le son esenciales:

a. De acuerdo a su forma, ella es la configuración simbólica del sueño colectivo. Esto tiene que ver con el dominio de una fórmula que permite la creación de todos aquellos símbolos con que la comunidad envuelve las ideas y las acciones que, durante el proceso de búsqueda del conocimiento necesario para resolver un problema, ella misma diseña y ejecuta colectivamente. Esta fórmula es siempre narrativa y su enunciación está determinada por el seguimiento estricto de un tono y un ritmo armónicamente constantes, generando una musicalidad que así favorece y condiciona sus dos principales funciones, a saber:

- Extrapolarse del discurso cotidiano en tanto *saber* generado en la experiencia de todos y que, por eso mismo, debe permanecer vivo en el corazón (*memoria*) de todos. Es por ello que, su primera función es la de ***servir de registro simbólicamente elaborado de la historia del saber (o saberes) de la comunidad.***

- Constituirse en manifestación estética y lúdica de la territorialidad distintiva de la comunidad. Esto quiere decir, que la palabra con que registramos el conocimiento creado en verdad florece, porque es capaz de expresar, junto al conocimiento, la belleza implícita en la armonía de nuestras relaciones como comunidad humana con la comunidad cósmica, único camino posible para alcanzar el ***saber verdadero***, y, es palabra que tiene florecer, porque se nos presenta en una dimensión de belleza con la que aprendemos su historia al mismo tiempo que nos deleita su singular forma. Así, pues, de acuerdo a su forma, la palabra que florece ***sirve de vehículo cohesionador de la comunidad en el especial tiempo de ocio que, así, siempre será creador.***

b. De acuerdo a su contenido, la palabra que florece siempre será síntesis totalizadora, simbólicamente elaborada, de todo el proceso implícito en la construcción del conocimiento que va, desde el momento mismo en que el problema es detectado y ventilado por la comunidad, pasando por todas las acciones decididas y ejecutadas socialmente, incluyendo los aciertos y fracasos experimentados, hasta lograr el objetivo buscado y alcanzado por todos y para bien de todos. Y, todo ello, enmarcado en un relato que, no sólo registra simbólicamente la aventura del conocer, sino que afianza la territorialidad sobre la que afincamos la persistencia de nuestra existencia como pueblos dentro de la comunidad cósmica.

4) Para una mejor comprensión de lo antes dicho, pongamos un ejemplo.

Uno de los relatos más importantes para el pueblo *añú* es el que narra la historia de cómo ellos llegaron a crear la casa palafítica como solución a su necesidad de vivienda de la comunidad y, lo que finalmente logra, mediante un diálogo con el mundo, es decir, en armonía con la comunidad cósmica.

Este, al igual que todos los cuentos *añú*, para ser contados con propiedad debe ser, ante todo, cantado, y, su canto, al efecto dice:

Jmüño, mpi wei jokotoyatüi mmokarü, wañún weintatünü watta

“Hace mucho tiempo, cuando nuestro padre cortó el mundo para compartir la tierra, nosotros los añú, llegamos tarde”

Aka, jürükü wannuíachinü: wannuíachi keichi, wannuíachi joukai.

Kaaya mou tü mmokarü

“Entonces, todo era un peligro: era peligrosa la noche, era peligroso el día. Era muy mala esta tierra”

Aka, apañakai jootatüi janapai maneü anou mmokarü.

Jamirü, apañakarü, aneenü aye

*“Entonces, el hijo mayor, salió a buscar otra tierra mejor.
Su hermana, la mayor, quedó esperando”.*

**Apañakai Kaaya janapai, oomi ketü apünüi joukai,
mané antunacha eintatüi pararukarü**

“Mucho buscó el hijo mayor, hasta que el tercer día, un ramito encontró en el mar”

Apañakai chikekü joutaatüi, maneicha namo antunachakarü

“El hijo mayor regresó de vuelta, solo con el ramito”

Jookoti nükü nnawa, maneicha namo antunachakarü.

Jürüko naliarune'in nounire natümafnü

“Él no dijo nada, solo con el ramito. Todos, tristes en su corazón, se fueron a dormir”

Aka, apañakai japütüatüi antunachakarü,

“Entonces, el hijo mayor lanzó el ramito”

aka, antunacha tü, napünaatürü ouparayü

y, este ramito, se plantó en la orilla del mar.

Aka, apünüinru joukai namo jikeichikan

Entonces, en tres días con sus noches,

Maneü youkuunkarü naweetatürü ouparayü

Un gran árbol nació en la orilla del mar.

Aka, jürüko neiñatünü kuunkarü,

Nanounire ouparayü, aka nüyakuaru nawiitatünü awaanakai

aka akürü ata joukai

*Entonces, todos hicieron como el árbol, se fueron a la orilla,
y en su sombra encontraron cobijo y comida por siempre.*

5) Varias son las enseñanzas que florecen en esta palabra, pero sólo destacaremos las que nos parecen fundamentales.

a. La primera de ellas tiene que ver con la llegada de los *añü* a las costas de la Península de la Guajira y riberas del lago de Maracaibo. Como debe saberse, los *añü* son, al igual que los *wayuu*, descendientes del antiguo pueblo arawak, cuyo origen se ubica en la región amazónica en la que, aún hoy día, permanecen algunos pueblos originarios de esta gran familia.

Ahora bien, es sabiduría de todos los pueblos indígenas entender que, una alta concentración poblacional en un espacio reducido acarrea problemas de alimento y desarmonía cósmica, por lo tanto, cuando se está generando un crecimiento poblacional que arriesga la estabilidad de todos, se produce un corte poblacional y parte del grupo se desplaza a territorializar nuevos espacios. Fue por ello que, en varias oleadas a través del río Orinoco, los *arawakos* llegaron al mar abierto y ocuparon casi todas las islas en llamado Mar Caribe desde Trinidad hasta la isla de Cuba.

Posteriormente, parte de estas poblaciones *arawakas* se desplazaron desde las islas hacia el continente ocupando la región noroccidental del actual territorio venezolano. Así fue como *Kaketios* y *Ayamanes* territorializaron lo que hoy conocemos como estados Falcón, Lara y Zulia en el costado oriental del lago de Maracaibo.

bo. Por su parte, los *wayuu* territorializaron la costa occidental del lago hasta la punta norte de la península. De tal manera que, a la llegada de los *añú*, en lo que sería la última oleada *arawaka* desde las islas hacia el continente, todo el espacio se encontraba territorializado, y, por tanto, a los *añú* sólo le quedaron las orillas, tal como registra su palabra.

b. La falta de espacio no fue motivo para entablar conflictos bélicos entre los pueblos, pero sí planteó la necesidad de construir el camino para territorializar las orillas y sobre ellas levantar la vida de la comunidad. En este sentido, la búsqueda de una nueva tierra por parte del *apañakai* y su encuentro simbólico con la semilla del mangle, pone de manifiesto el proceso de comprensión del espacio ribereño por parte de los *añú*, esto es, descubrir en su diálogo con el mundo, que la selva de manglar es capaz de sostener la vida de comunidades de animales y plantas, pero además, sus raíces se enclavan en el agua, ganando tierra y acoplando otras especies vegetales, como la enea y la majagua, a su alrededor. Este intrincado tramado de raíces acuáticas sirve, además, de aposento a especies animales que, como la cangreja, el camarón, la babilla y la mayoría de los peces, utilizan en el tiempo correspondiente a su reproducción.

Luego, las raíces se elevan por encima de las aguas, propiciando una multitud de tallos de diferente grosor que terminan unidos en un punto en las alturas, y, a partir del cual, el mangle entonces extiende brazos y manos, armando con ellos una gran cúpula de follaje que pareciera imitar la cúpula del mundo.

Así entonces, la solución a uno de los principales problemas de todo proceso de territorialización del espacio como ciertamente lo es, la necesidad de vivienda, los *añú* lograron resolverlo a través de la observación de la selva de manglar, es a esto lo que llamamos: diálogo con el mundo. De allí que, tanto por su diseño arquitectónico, como por los materiales usados para su construcción, la casa *añú*: el palafito, no es más que la configuración humana del hacer de la selva de manglar y su conformación en el espacio.

De este modo, desde la selección del lugar de emplazamiento y el cálculo de sus dimensiones, pasando por la selección de los materiales de construcción y su debida obtención (lo que implica un tiempo verdadero), hasta el momento de su construcción colectiva, la casa palafítica sigue de manera estricta el camino del diálogo con el mundo, pues, es la forma de mantener la armonía al interior de la comunidad cósmica, única manera de alcanzar un conocimiento verdadero.

c. Finalmente, el hecho de que haya sido el primer hijo varón el encargado de sembrar la semilla del mangle que da origen a la casa *añú*, es lo que da lugar a que la comunidad decida conferirle, a partir de entonces, una condición social fundamental para todas las familias: ser la ***mano masculina de la casa: apa-*** (*mano*); ***-ña-*** (*casa*); ***-kai*** (*masculino*).

Es así cómo el *apañakai* adquiere la importante responsabilidad de mantener la organización y el orden familiar interno, sobre todo, en cuanto a las relaciones con el resto de las familias de la comunidad. Pero además, es el depositario directo de la memoria, es decir, de todos los relatos que registran el ***proceso de conocer*** y los ***conocimientos en sí*** generados por el pueblo *añú* a lo largo de su historia. Es el *apañakai*, el depositario de la sabiduría comunitaria y, por eso mismo, es el encargado de transmitir a los miembros de la familia todos los saberes creados hasta entonces por la comunidad.

6) Sin embargo, algunas veces estos sabios (*apañakai*) no llegan a dominar el arte del canto, esencial para la narración de saberes, de allí que encontremos a otros miembros de la comunidad reconocidos socialmente como: *añun jataain jaokoti wanükü* (las personas que saben cortar/compartir nuestra palabra), quienes por su dominio del canto, pueden sustituir por momentos a los *apañakai* en la tarea de sembrar la palabra que florece en el seno de la comunidad. Por lo general, éstos *añun jataain* (gente sabia) son *araurakan* (ancianos o ancianas) quienes, a lo largo de su prolongada vida han recibido la totalidad de los saberes producidos por la comunidad, y, entre todos los saberes aprendidos, ellos han desarrollado el dominio del canto por el que son socialmente reconocidos como verdaderos *añú*.

7) Como vemos, *el lenguaje del saber y el saber mismo* se hace dominio de todos, muy a pesar de que para su difusión la comunidad reconozca como verdaderos exponentes sólo a aquellos que, como los *apañakai*, los *añun kataain* o los *araurakan* en general, tienen la condición de ser seres completos, ya que poseen la memoria y/o dominan el arte del canto, por tanto, están capacitados para transmitir ciertamente, los saberes de la comunidad. Esto, a pesar de conferirles un reconocimiento como autoridad, en modo alguno les otorga poderes extraordinarios o los coloca por encima del resto de la comunidad. Se trata sí, de un reconocimiento social a quien ha logrado labrar en su corazón la sabiduría del pueblo con la que así ha alimentado su vida, y con la que ha de alimentar la vida de todos.

8) Así, es evidente la radical diferencia entre *el lenguaje del saber* y su transmisión en el contexto de los pueblos indígenas con respecto al saber y *el lenguaje del saber* en el contexto de la ciencia occidental, pues, como ya hemos visto, el lenguaje del saber en occidente es, como resultado del proceso de *objetivación*, ajeno a la comunidad humana en general y plenamente restringido al uso y comprensión exclusiva de la comunidad científica, por lo que toda su construcción responde a convenciones ajenas a la sociedad convirtiendo al discurso resultante en fraseología pretendidamente objetiva y, por eso mismo, supuestamente universal.

9) Por esta vía, *el lenguaje del saber* de los pueblos indígenas y, más particularmente la forma de transmitir sus saberes, para occidente corresponde más bien a lo que ella conceptualiza como: arte del mito o mitología, pues, tales narraciones representan, a lo sumo, bellas construcciones orales carentes de verdad y que de acuerdo a su idea lineal de la historia y de la humanidad, se corresponden con las primeras etapas de la vida de los pueblos, etapas que siempre manifiestan su condición salvaje, primitiva, atrasada, en fin, no científica, no objetiva, no verdadera.

10) Finalmente, la verdad que un pueblo indígena construye al transitar su propio camino al saber, siempre será la representación de su propio camino construido en función de resolver problemáticas que le son particulares, propias a su proceso de territorialización y distintiva de su territorialidad; por tanto, tales saberes o verdades nunca pueden presentarse como hegemónicas, muy a pesar de que, en efecto podemos constatar, en las relaciones entre los pueblos un pueblo determinado puede llegar a asumir como propia la respuesta creada por otro pueblo para un problema que resulta común.

Así por ejemplo, anteriormente, cuando un *añú* moría, su cuerpo era envuelto con una especie de alfombra tejida (*estera*) con la palma de la enea (*mariche*), luego era introducido a su propio cayuco (*anua*) y, finalmente, era llevado a un apartado lugar dentro de la selva del manglar donde era dejado hasta el momento en que debía realizarse el llamado segundo entierro que, consistía en la ceremonia de regresar al lugar donde yacen los restos, limpiar los huesos del difunto y colocarlos finalmente en una nueva caja elaborada al efecto.

Tal costumbre es similar entre los *wayuu*. Sin embargo, los *wayuu* elaboran para esta ceremonia una vasija de barro que sirve de urna funeraria definitiva a los huesos del muerto. Pues, bien, los *añú*, desconocedores del arte de la alfarería, terminaron por asumir el saber de la urna de barro *wayuu* como propia y, a tal efecto, eran los *wayuu* los encargados de surtirles de estas vasijas cuando la ceremonia del segundo entierro se planteaba como necesaria.

Ejemplos de este tipo y otros muchos son posibles de enunciar; en todo caso, lo que queremos dejar asentado es que, a pesar de que todo pueblo asume su saber construido colectivamente como un saber verdadero en relación a su efectiva acción en la solución de sus problemas particulares, ningún pueblo indígena en Venezuela que sepamos hasta ahora, ha pretendido imponer su saber como hegemónico por sobre los saberes creados, en sus propios términos y territorialidades, por otros pueblos, incluyendo a occidente. Dicho de otra manera, hasta ahora, sabemos que los pueblos indígenas han expuesto y siguen exponiendo ante los otros y el mundo, su saber, exponiéndose a sí mismos con ello; pero jamás han intentado imponer tales saberes como únicos y, mucho menos, como universales, más sí como palabra-saber cuyo florecer puede ayudar a todos los otros, Occidente incluido.



Crítica epistémica a la política social en clave moderna

Epistemic Critique of Social Policy from the Modern Social Sciences

Thais GUTIÉRREZ BRICEÑO

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos

Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo realizar una revisión epistémica o desfundamentación de los principios que sustentan las propuestas modernas de política social. Se concluye que, los cambios ocurridos en el proceso de producción de conocimientos por la llamada crisis del paradigma moderno abren nuevos marcos interpretativos que permiten, desde el llamado pensamiento postmoderno, repensar la concepción y praxis de la política social. Estas reelaboraciones sustentadas sobre otra(s) racionalidad(es) hacen posible la incorporación de referentes de significación más plurales en su construcción y accionar, en correspondencia con la compleja y cambiante realidad actual.

Palabras clave: Desfundamentación, Modernidad, Política Social, Postmodernidad.

ABSTRACT

This article aims to conduct an epistemic review or removal of the foundations of modern social policy principles. Conclusions are that changes in the knowledge production process, due to the so-called crisis of the modern paradigm, open new interpretative frameworks that permit redefining the concept and practice of social policy as seen from so-called post-modern thought. These reworkings, supported by other rationality(ies), make it possible to incorporate more plural significance referents in their construction and action, corresponding to the complex and changing current reality.

Keywords: Removal of Foundations, Modernity, Social Policy, Post-Modernity.

INTRODUCCIÓN

La sociedad de hoy signada por la complejidad, la incertidumbre, el cambio, la turbulencia, el caos, se ha direccionado hacia la búsqueda de nuevas formas de construcción del conocimiento de la realidad; dado que, los marcos interpretativos utilizados, los de la modernidad¹, están en crisis, se han hecho ineficientes para dar cuenta del mundo actual. Esta crisis, llamada crisis de la modernidad, ha aperturado nuevos itinerarios que parten de la deconstrucción, desfundamentación o desmontaje de los principios sobre los que se construyó el pensamiento moderno. Puesto que, las lecturas desde la “postmodernidad” se realizan a partir de la crítica de los fundamentos de la modernidad², lo que posibilita la contrastación epocal.

Si bien existe una indefinición de los límites de lo que se entiende por “postmodernidad”, hay algunos puntos de encuentro o temáticas compartidas, discutidas por autores representativos³, que proporcionan una huella discursiva a partir de la cual puede abordarse el discurso postmoderno; encontrándose diversas posturas o vertientes: filosóficas, éticas, estéticas, políticas, entre otras. La postmodernidad, como lo sugiere el prefijo “post”, alude al fin de una conciencia epocal (la moderna) y, por tanto, al surgimiento de una nueva que marca el “ocaso de la razón” reivindicada por el proyecto de la ilustración europea; esto es, la “negación de la razón totalizante y su sujeto”⁴.

En el marco de la discusión modernidad-postmodernidad, se hace relevante revisar críticamente los imaginarios o representaciones de política social en clave moderna que han brindado marcos para la acción o intervención social, de manera de superar las limitaciones de estas visiones en la construcción de la sociedad. Y, sobre todo, abrirse a otras formas de pensar, razonar y hacer la política social que hagan viable la edificación de sociedades más justas y equitativas, en correspondencia con las demandas de los ciudadanos, así como, con la sociedad compleja y cambiante de hoy. Lo cual supone partir de otros fundamentos sobre la realidad, el conocimiento, la racionalidad científica; de allí los llamados a afincarse en otra(s) racionalidad(es) que supere(n) la razón instrumental moderna.

Para ello, en primer lugar, se examinan las configuraciones sobre las que se asienta el logos racional moderno. En segundo lugar, se exponen a partir de la llamada crisis del paradigma moderno los nuevos marcos interpretativos que, desde la postmodernidad, persiguen superar los saberes construidos por la ciencia moderna. En tercer lugar, se realiza una crítica epistémica a la política social en clave moderna desde el pensamiento postmoderno.

- 1 Habermas señala que el término modernidad, en general, expresa la conciencia de una época, el paso de lo antiguo a lo nuevo, la demarcación con el pasado, aspectos expresivos de los cambios ocurridos en la sociedad. Contextualmente hace referencia al proceso que se gesta en el renacimiento, al llamado proyecto de la ilustración europea, el cual se asimila con la creencia basada en la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance hacia la mejoría social y moral. HABERMAS, J (1985). “La modernidad, un proyecto incompleto”, in: AAVV. *La Postmodernidad*. Editorial Kaidós, Barcelona. pp.19-36.
- 2 Según Follari “...Lo postmoderno no puede leerse a sí sin apelar a las armas conceptuales de la modernidad para advertir desde allí su contraste con ésta.” FOLLARI, R (1998). *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*. Colección Cátedra de Estudios Avanzados. n°. 2, Cipost, FCES-UCV. Caracas, p. 73. Similar posición mantiene Rigoberto Lanz, al expresar que, para entender la postmodernidad el análisis debe anclarse en la crisis de la modernidad, partir de la escisión del significado cultural de la ilustración. LANZ, R (1993). *El discurso postmoderno: Crítica de la razón escéptica*. UCV. Caracas.
- 3 J. F. LYOTARD, JF; HABERMAS, J; DERRIDA, J & BAUDRILLARD, J.
- 4 WELLMER, A (1989). “La dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, in: CASULLO, N (Comp.). *El debate modernidad-postmodernidad*. Punto Sur Editores, Buenos Aires, pp. 319-355.

CONFIGURACIONES INTERPRETATIVAS MODERNAS

Los relatos que tejieron la modernidad se asentaron en el proceso de secularización de la sociedad. Pues, el rompimiento las cosmovisiones del mundo que el hombre se había formado en el período anterior, con centro en lo religioso, lo divino, lo extrarrenal, abrió paso a otras interpretaciones que giran alrededor de la razón y del sujeto portador de esa razón (sujeto racional/sujeto del saber/sujeto de la verdad); dando lugar a una representación logocéntrica de la realidad. Este proceso implicó otorgarle autonomía al hombre frente a los dogmas de la tradición (lo sagrado) y a las fuerzas de la naturaleza. Como señala Fernández del Riesgo: “El proceso de racionalización favoreció el “desencantamiento” de un mundo que dejaba de estar atravesado por fuerzas numinosas y superiores”⁵.

Sobre la imagen anterior de la sociedad, unificada por la religión y la metafísica, estas estrategias discursivas plantean una visión descentrada, la fragmentación en esferas autónomas de la ciencia, la moral y el arte. Permitiendo el tratamiento de los problemas como cuestiones de conocimiento, de justicia y moralidad o, gusto, como materias de especialistas o expertos, a ser intervenidos a partir del despliegue de la razón. Lo que dio lugar al desarrollo de la ciencia, el derecho y la estética y; de las consecuentes estructuras de la racionalidad cognoscitivo-instrumental, moral-práctica y estética-expresiva que comportan las escisiones introducidas. La autonomía e intervención especializada de cada una de estas esferas hizo posible la organización racional (ordenada) de la vida social, deslindada de las creencias sostenidas hasta entonces⁶.

Se asistió al predominio de la racionalidad instrumental, que privilegia el avance científico-técnico de la sociedad, se preocupa de los problemas derivados del desarrollo técnico-económico (de la eficiencia y la productividad), dejando de lado lo concerniente a los hombres, a pesar del convencimiento de que a partir del conocimiento y la razón sería posible la liberación humana. Convirtiéndose la racionalidad medio-fin en instrumento de dominación y poder.

Bajo esta mirada, el conocimiento especializado transformado en ciencia (conocimiento científico) se edifica a través de la razón y la experimentación, siendo el método científico el instrumento que hace posible la aprehensión de la realidad y el acceso a la verdad y la objetividad. Sobre la ciencia, el método y la verdad se construye el proceso de conocimiento, la episteme científica. Esta manera de concebir el conocimiento y aprehender la realidad suprime la dimensión subjetiva, desocializa la visión del mundo.

Este modo de imaginar la realidad, está cruzado por las ideas del imperio de la razón, la autonomía del sujeto frente a fuerzas mítico-religiosas, la emancipación del hombre por la razón. Destacando también, por el desarrollo ilimitado de la ciencia y la técnica, la fe en el progreso hacia algo superior y, la mejoría social y moral del individuo. La imagen de la historia es el camino hacia el desarrollo técnico económico. Partiendo de esta visión se impuso un particular (único) modo de desarrollo, de organización del trabajo (economía) y de la vida social, basado en la “utopía tecnológica”, desprovisto de consideraciones éticas. En síntesis, la representación del mundo se construye a partir de la centralidad de la razón (to-

5 FERNANDEZ DEL RIESGO, M (1990). “La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, in: VATTIMO ET AL. *En torno a la postmodernidad*. Anthropos. España. P. 82.

6 HABERMAS (1985). *Op. cit.*

talizadora/ordenadora), desde la racionalidad instrumental del sujeto. Es el hombre el constructor de la sociedad a través de una racionalidad medio-fin.

Las narraciones mencionadas se han hecho inoperantes para pensar el mundo fenoménico contemporáneo. De allí que la llamada crisis de la modernidad encierre el quiebre de los relatos sobre los que se erigió la modernidad: La pérdida de confianza en los atributos con los que fue investida la razón (moderna/positiva/instrumental); el declive del sujeto como protagonista de la historia y, con él, el sujeto colectivo y las identidades que lo movilizaban: estado, partido, clase; la idea redentora del progreso centrado en la ciencia y la técnica como el camino por recorrer hacia la obtención del bienestar y la libertad; la visión de la historia que parte de la pretensión de la edificación de grandes proyectos de futuro onniabarcantes y; como expresión de los derrumbes señalados, el desvanecimiento de la idea de totalidad⁷.

HACIA LA BUSQUEDA DE OTROS REFERENTES DE SIGNIFICACIÓN

En el contexto señalado, ha irrumpido un giro lingüístico y desde los discursos post-modernos surgen los llamados a la construcción de otras configuraciones interpretativas que den cuenta del mundo de hoy. La deconstrucción del discurso de la racionalidad científica de la modernidad señala el rumbo para la superación del logocentrismo como único método de racionalizar⁸. Los nuevos modos de pensar y representar la realidad deben incluir referentes de significación más plurales: cognoscitivos, valorativos, éticos, políticos, morales, afectivos; acordes con la sociedad compleja y transversal de la época⁹. Este esquema permite por una parte, abrir el campo de la subjetividad, recuperar el ser sensible y; por otra, socializar la ciencia, que la ciencia sea capaz de mostrarse en relación a lo social y de pensarse como socialmente producida¹⁰.

En efecto, el cuestionamiento a la forma en que se fundamentó el pensamiento moderno, ha dado lugar a otros planteamientos en torno a la razón científica, que abren el camino a nuevas formas de racionalidad, invalidando todo dogma científico que se presuma cuerpo cerrado de pensamiento. En este marco se ubican los llamados a afinarse en la razón postmoderna, transversal, transpositiva, pragmática, comunicativa, contextual.

Dentro de estos nuevos discursos, Morin propone abandonar el pensamiento simplificador propio de la modernidad y avanzar hacia el pensamiento complejo¹¹. Sólo desde la complejidad será posible construir los modos de pensar, representar y simbolizar la realidad. Sotolongo señala que, desde ese anclaje, está emergiendo una visión del mundo holística, no lineal y transdisciplinar, contrapuesta a la analítica, lineal y disciplinaria del clima

7 LANZ, R (1993). *Op. cit.*

8 Véase MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Á (2005). "Desconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto cognoscente en la cultura postmoderna". *Enlace*. Año 2, n° 1, Enero-Abril, SAILUZ, Universidad del Zulia. Maracaibo, pp. 31-45.

9 Véase MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Á (2000). "Razón postmoderna y discurso antrópico". *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 4, n° 2, UNERMB. pp. 269-277.

10 FOLLARI (1998). *Op. cit.*

11 Según Morin debe superarse el paradigma de la simplicidad, reductor de lo complejo a simple, por estar centrado en los principios de la disyunción, reducción y abstracción y; avanzar hacia el paradigma de la complejidad, centrado en la distensión, conjunción y en los principios dialógico y transológico; el cual aspira a un conocimiento multidimensional que permite la conjunción de lo uno y lo múltiple. MORIN, E (1998). *El pensamiento complejo*. Gedisa, España.

epocal anterior; un pensamiento en red-de-redes distribuidas-no jerárquicas que permite superar el pensamiento reduccionista y dicotómico de la modernidad; otros principios del saber sobre la verdad, la objetividad y el diálogo de saberes; aspectos que fundamentan la emergencia de una racionalidad contextual. Esta nueva racionalidad incorpora la historicidad y contextualiza a la causalidad (circular, en red, compleja) y la explicación (narrativa, en términos de lo que ocurrió hasta ahora y de lo que está ocurriendo ahora)¹².

Al respecto, también se señala que la complejidad precisa de otras elaboraciones que simbolizen las nuevas maneras de conocer y cartografiar el mundo, siendo la metáfora de la red una de las mas fecundas para tal fin, puesto que: "...provee una forma o estética de pensamiento que permite pensar la complejidad en su devenir transformador y en su multidimensionalidad, tanto a nivel epistemológico como ontológico"¹³. Posibilita una perspectiva interactiva, dinámica y multidimensional. Remite a la idea de interacción, conexión, desconexión, intercambio, formas regulares, irregulares, centralizadas, multicéntricas, multiplicidad de recorridos. Se acerca a un esquema clasificatorio flexible que, a diferencia del esquema clasificatorio rígido -altamente inflexible, de contornos fijos y definidos-, desarrolla una lógica discriminatoria centrada en el límite como frontera transgredible. Se adecua para aprehender el mundo fenoménico de sociedades que se caracterizan más por el cambio que por la permanencia; para una visión flexible del mundo, en la cual la sociedad no está hecha de fragmentos separados, sino de márgenes vagos y borrosos, en constante mutación¹⁴.

POLÍTICA SOCIAL: REVISIÓN CRÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO POSTMODERNO

De acuerdo al pensamiento moderno, relegadas las cosmovisiones metafísicas del mundo, los hombres adquieren la responsabilidad de construir su destino. Pues el hombre, sujeto cognoscente y eje del universo, por medio del conocimiento científico, puede acceder al saber y la verdad y subordinar las fuerzas de la naturaleza, para establecer su dominio e implantar un orden racional universal. Estas propuestas proporcionaron el sustrato legítimo para la intervención del hombre en la sociedad; es decir, marcos de sentido para la acción. Bajo estos argumentos, el hombre puede moldear la realidad, convirtiéndose la política pública en uno de los instrumentos utilizados para tal propósito.

Desde el paradigma moderno, la política pública social es entendida como el conjunto de acciones a través de las cuales el Estado interviene los asuntos sociales problematizados. Es un mecanismo de configuración o estructuración de la sociedad, más específicamente, de "lo social"¹⁵. Es de tener presente que, la idea de política social no puede desvin-

12 SOTOLONGO CODINA, P (2007). "La articulación del pensamiento social contemporáneo con las Nuevas Ciencias de la Complejidad y las Nuevas Tecno-ciencias: Entre Scila y Caribdis". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 12, n°. 38, Julio-Septiembre. CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 11-28.

13 NAJMANOVICH, D (2007). "El desafío de la complejidad: Redes, cartografías dinámicas y mundos implicados". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 12, n°. 38, Julio-Septiembre. CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 73.

14 BERIAN, J (2006). "Cruzando la delgada línea roja: las formas de clasificación en las sociedades modernas". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11, No. 32, Enero-Marzo. CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 11-38.

15 Según este paradigma, se entiende "lo social" como uno de los ámbitos o esferas diferenciadas que constituyen la sociedad.

cularse de la de desarrollo, pues las visiones de política social expresan cómo dentro de las ideas de desarrollo se encuentran representaciones de lo social.

En estos tiempos postmodernos es importante develar las autojustificaciones que las propuestas modernas de “política social” llevan consigo, pues éstas se asentaron en el logos racional de esa época. Y, ante el declive de esas propuestas, irrumpen otros imaginarios en torno a la política social que, en consonancia con las miradas postmodernas incorporan referentes de significación más plurales, los cuales conducen hacia el desplazamiento de la racionalidad cognitivo-instrumental. Los nuevos discursos de política social y el accionar asociado a éstos, se edifican sobre una multiplicidad de valoraciones como es el caso de la equidad y la justicia social; la aceptación de la diversidad cultural y el respeto al otro diferente; el papel del ciudadano en el proceso de toma de decisiones como sujeto y no objeto; las interrelaciones entre los sujetos involucrados; la subjetividad (expectativas, intereses, motivaciones), entre otras.

Pensar lo social articulado a otras dimensiones como lo cultural, lo político, lo psicológico, lo ético, presupone por una parte, la reconfiguración de los esquemas interpretativos anteriormente utilizados para conocer y simbolizar la realidad y; por otra, trascender el logocentrismo como único método de racionalizar. Pues, como lo señala Arellano¹⁶, desde el instrumental técnico no pueden explicarse los intrincados procesos sociales. Estas reelaboraciones precisan construirse sobre una(s) racionalidad(es) que también reconozca(n) la subjetividad: postmoderna, pragmática, transversa, transpositiva, comunicativa, contextual.

En síntesis, en lo que refiere a la concepción y praxis de la política social, admitir la existencia de variados órdenes intervinientes y las interrelaciones entre ellos, pasa por inscribirse en una perspectiva que supere el pensamiento simplificador y disciplinario, inoperante para dar cuenta de la compleja sociedad de hoy. De la cual es relevante rescatar las implicaciones que genera tanto en la construcción de órdenes plurales que promuevan el bienestar social de la población como en la apertura de espacios para promover procesos de emancipación social.

A continuación, desde lecturas enmarcadas en el pensamiento postmoderno se demontan algunos núcleos temáticos de los discursos en torno al desarrollo, la política pública y la política social, elaborados desde la racionalidad científica de la modernidad:

1) Bajo la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, que suponía que la modernidad sería un proyecto a emprender por todos los pueblos, a partir de la aplicación de pautas de comportamiento, actitudes y principios característicos de la racionalidad instrumental; las políticas públicas se convirtieron en una de las herramientas que viabilizaría el tránsito hacia ese ideal o modelo lineal: la sociedad moderna o desarrollada (capitalista industrializada), ya que permitirían intervenir y moldear la sociedad de acuerdo a ese patrón.

En esta perspectiva se ubican distintas propuestas de desarrollo que impulsaron el establecimiento de un orden estandarizado de pretendida validez universal en los diferentes países para superar el atraso, el subdesarrollo, las crisis. Lo que presupone la existencia de un modelo predeterminado de sociedad desprovisto de referentes nacionales y/o locales; en otras palabras, una imagen de la misma a fin de intervenirla. Y, básicamente, desde el ámbi-

16 ARELLANO GAULT, D (1996). “Política pública, racionalidad imperfecta e irracionalidad. Hacia una perspectiva diferente”. *Gestión y Política Pública*. Vol. 5, nº. 2, Segundo Semestre, pp. 319-347.

to económico los discursos y prácticas promovían edificar ese orden en la sociedad¹⁷, de acuerdo a los dictámenes de la episteme occidental.

Sin embargo, actualmente las discusiones en torno al desarrollo giran sobre la base de dejar de lado los reduccionismos asociados a su construcción, básicamente los economistas. Las nuevas maneras de representarlo y simbolizarlo recogen el carácter complejo, multidimensional, sistémico y conflictivo del proceso de desarrollo. Esto implica entender lo social, lo político, lo cultural, lo institucional, lo local, como dimensiones inseparables e interrelacionadas del orden societal. Estas representaciones superan la visión reduccionista de un orden único e irreversible construido desde lo económico, al recuperar la multidimensionalidad y especificidad de la sociedad; erigiéndose como más adecuadas para imaginar e interpretar la complejidad del mundo actual. De allí, la consideración sobre la existencia de una diversidad de caminos de desarrollo o, al desarrollo¹⁸, derivados de las especificidades resultantes de las imbricaciones cristalizadas en cada país.

2) El pensamiento moderno en correspondencia con la concepción disciplinaria de la ciencia, asumió la fragmentación de la sociedad en diversas esferas o ámbitos susceptibles de ser aprehensibles objetiva y separadamente de su entorno por poseer fronteras con límites no permeables. Partiendo de estas coordenadas, se entendió la política social como una herramienta para la intervención de lo social y; lo social separado del resto de las dinámicas y prácticas, sean éstas políticas, económicas, culturales, éticas, entre otras. Esta manera de abordar la realidad responde tanto al privilegio otorgado a la ciencia y al método científico en el proceso de conocimiento, como a la desintegración de la complejidad inherente a ella, simplificándola al reducirla. Lo que clausura la posibilidad de establecer diálogos con saberes que provienen de otras disciplinas (la economía, la política, la cultura, psicología), excluyendo la transdisciplinariedad, como forma que proporciona una mayor comprensión del mundo actual, más intrincado, interconectado, desordenado, incierto, entre otros rasgos. Según Morin¹⁹, al separar y aislar, se esconden las interacciones, se reduce lo complejo a lo simple.

Como se mencionó, las emergentes representaciones de política social trascienden los marcos con los que pensamiento moderno imaginó e interpretó el mundo. Afiliadas a las nuevas perspectivas sobre el proceso de producción de conocimientos reconocen la complejidad y multidimensionalidad de los factores intervinientes en su proceso de diseño e implementación; así como, las imbricaciones con otras esferas de la sociedad. De allí que, las conceptualizaciones recientes de política social introduzcan referentes provenientes de otros órdenes de la sociedad y a nivel de la praxis se desplieguen condicionadas y articuladas con otras políticas públicas (sean económicas, institucionales, políticas, culturales)²⁰.

3) La intervención social perseguía el establecimiento de un orden racional en lo social. Tenía la intención de corregir los desequilibrios que el modelo aplicado (capitalismo

17 Las teorías desarrollistas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y las formulaciones de orientación neoliberal recogidas en el llamado *Consenso de Washington* son un ejemplo de ello.

18 ESCOBAR, A (1998). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

19 MORIN, E (1998). *Op. cit.*

20 Tal es el caso de la propuesta sobre la articulación de la política social y la política económica como dimensiones inseparables del desarrollo, promovida por el neoestructuralismo cepalino a partir de la década del noventa del pasado siglo.

industrializado) provocaba. En este sentido, las políticas sociales pasaron a ser el dispositivo ejecutorio que permitiría disciplinar (o normalizar) la sociedad. Intentaban hacer más tolerables las consecuencias ocasionadas por el capitalismo y el liberalismo: el sufrimiento humano y la desorganización social; pero, sin afectar las condiciones que las generaban²¹. Por lo que sirvieron de paliativos ante la pérdida del sueño prometido: el progreso ilimitado y la mejoría social y moral.

Desde esta arista, la política social se convierte en un instrumento para afianzar el orden establecido, eliminando cualquier posibilidad emancipatoria de la sociedad. Tratar los problemas sociales como reductibles a problemas técnicos no solo evidencia la incapacidad de entender la naturaleza de los asuntos sociales; también cercena la posibilidad de reflexión social sobre los mismos, pues toda decisión sobre el tema queda relegada o subordinada a lo técnico, al juicio de los expertos.

Actualmente, la superación de la visión tecnocrática de la política social abre el campo de la subjetividad. Ello rompe las colonizaciones en el orden del saber y despeja los itinerarios hacia la emancipación del conocimiento y de los hombres.

4) La intervención en la esfera de lo social pasó a ser asunto de expertos o especialistas. Sobre la base de los principios del pensamiento racional-positivista, las condiciones de lo social pueden reproducirse y manipularse; dado que, la realidad puede ser susceptible de formalizarse a través de modelos, explicarse mediante leyes causales, determinarse sus trayectorias hacia el futuro por los métodos prospectivos. La ciencia y la técnica ocupan el centro de estos procedimientos que impulsan la búsqueda de soluciones a los problemas sociales, alcanzar fines sociales mediante la adecuación de objetivos y recursos disponibles. Proporcionan elementos para el proceso de toma de decisiones, alejados de cualquier tipo de juicio de valor; además, de soslayar el contexto en que ocurren.

La profesionalización del desarrollo, tributaria del racionalismo tecnocrático, refiere a la tendencia habida de colocar los temas relacionados con el desarrollo, entre ellos los inherentes a la política social, en manos de especialistas o expertos. Se generalizó desde fines de la segunda guerra mundial. Privilegiar el conocimiento especializado supone deslizar la discusión del ámbito político y cultural al de la ciencia, aparentemente más neutral; construyéndose un *régimen de verdades*, en el que sólo ciertas formas de conocimiento son legítimas y aceptadas como válidas²², en todo caso, las generadas por el conocimiento de los técnicos o expertos. Es la creencia en la *fiabilidad de los sistemas de expertos*²³ el eje que está en la base de la asignación de lo relacionado con el desarrollo y las políticas públicas, incluidas las sociales, a expertos o agentes con conocimiento científico.

Delegar decisiones sobre el desarrollo y las políticas públicas sociales en técnicos-expertos, por ser los depositarios del conocimiento científico, conlleva a la jerarquización de los saberes en la sociedad²⁴. Esta consideración tiene impacto en la política social: a) Omite las relaciones entre actores involucrados en la intervención de lo social, especial-

21 SANCHEZ VIDAL, A (1999). *Ética de la intervención social*. Paidós, Barcelona.

22 ESCOBAR, A (1998). *Op. cit.*

23 GIDDENS, A (2002). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, España.

24 MARTÍNEZ LÓPEZ, M (2011). "Dimensiones múltiples de la participación ciudadana en la planificación espacial". *Reis*. n.º. 133, Enero-Marzo, CIS, España. pp. 21-42.

mente la de los ciudadanos y; b) Como consecuencia de lo anterior, los ciudadanos se convierten en receptores pasivos u objeto de la política social, en todo caso de las decisiones de los expertos. Eliminándose la posibilidad que a partir de la racionalidad comunicativa se logren acuerdos discursivos que tienen como base la intersubjetividad de los hablantes. Lo que presupone la existencia de una comunidad de diálogo en la cual los participantes generan consenso normativo. Consenso basado en la razón discursiva, en la argumentación²⁵, sobre los problemas sociales y las alternativas de solución. Y, a nivel más general, sobre el modelo de sociedad que los hombres aspiran construir.

Tradicionalmente la participación ha sido tratada como un concepto preconstituido desde afuera, desde otras realidades, generalmente desde organismos multilaterales (sedes o centros de poder, producción y distribución de conocimiento especializado). Ello ha conllevado al desconocimiento de los requerimientos y necesidades de las comunidades, de las particularidades de la realidad en que se despliega.

CONCLUSIONES

Ante el agotamiento de los saberes contruidos desde la episteme moderna, las miradas que surgen desde la postmodernidad parten de otros fundamentos sobre la realidad, el conocimiento, la ciencia y la racionalidad científica, los cuales proveen marcos más adecuados para imaginar e interpretar el mundo de hoy. Las nuevas configuraciones permiten crear imágenes de la compleja y cambiante realidad actual, que captan el entramado de relaciones que la conforman. En las emergentes imágenes, el desplazamiento de la razón instrumental moderna y el llamado a la transdisciplinariedad facilitan una mayor comprensión de la complejidad los fenómenos y procesos sociales, entre los cuales se ubica la política social.

En la discusión en torno a la modernidad-postmodernidad pueden cuestionarse las formas de pensar, razonar y hacer de la política social anclada en el logos racional moderno. Sin embargo, es de destacar que en los momentos actuales, nuevos escenarios son posibles, las nascentes representaciones de política social y la praxis asociada a ellas, abandonan la centralidad epistémica de la modernidad y se afincan en saberes y racionalidades que reivindican la confluencia de lo racional y lo subjetivo. Por lo que abren caminos para superar las limitaciones de las anteriores visiones de política social en la construcción de la sociedad. Puesto que, generan implicaciones en el diseño de políticas públicas sociales al incorporar otras valoraciones en la discusión tales como la diversidad, la subjetividad, la equidad y la justicia social. Estas valoraciones se adecuan más con la compleja y cambiante sociedad de hoy y, recogen las demandas, expectativas e intereses de los ciudadanos en los procesos de intervención y cambio social. En este sentido, no solo incorporan la dimensión subjetiva, socializan la ciencia, también se abren a procesos de emancipación social.

25 HABERMAS, J (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu editores, Buenos Aires.



Del colonialismo al cosmopolitismo: hacia una ética cosmopolita

From Colonialism to Cosmopolitanism:
Toward a Cosmopolitan Ethic

Jorge Enrique LINARES SALGADO

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

RESUMEN

Ahora más que nunca es necesario el resurgimiento del cosmopolitismo en la forma de una ética cosmopolita y global. Probablemente ésta sea la única vía para enfrentar la crisis ecosocial de dimensiones planetarias, causada por el acelerado desarrollo tecnocientífico, la violencia y la guerra sistemática, y el saqueo y explotación desmedidos de la naturaleza. Para ello es indispensable repensar los fundamentos e implicaciones éticas de la idea de un orden político-jurídico mundial, como la formuló Kant a finales del siglo XVIII. Pero el cosmopolitismo del siglo XXI tiene que criticar y superar el sesgo eurocéntrico y características hegemónicas del proyecto colonizador del Occidente moderno y valerse de los movimientos sociales globales que representan ahora un nuevo cosmopolitismo alternativo y crítico.

Palabras clave: Ética global, Cosmopolitismo, Colonialismo moderno, Globalización.

ABSTRACT

Now more than ever, the resurgence of cosmopolitanism is necessary in the form of cosmopolitan, global ethics. Probably, this is the only way to face the contemporary crisis of planetary dimensions, both ecological and social, caused by accelerated techno-scientific expansion, violence and systematic war, and the looting and excessive exploitation of nature. To do this, it is essential to rethink the fundamentals and ethical implications of the idea of a political and legal world order, as Kant formulated at the end of the 18th century. However, cosmopolitanism of the 21st century must criticize and surmount the Eurocentric bias and hegemonic characteristics of the modern Western colonization of the world, and use global social movements that now represent a new alternative and critical cosmopolitanism.

Keywords: Global Ethics, Cosmopolitanism, Modern Colonialism, Globalization.

INTRODUCCIÓN

Hace más de 500 años se puso en marcha un irreversible proceso histórico de integración planetaria de todos los pueblos en un solo orbe. Fueron los imperios europeos los que se lanzaron a la quijotesca empresa de conquistar el mundo, cuando estaban sitiados por el *otro* mundo, el otomano, que dominaba el Mediterráneo. El proyecto occidental de expansión y de dominio se realizó blandiendo la espada y la cruz (la superioridad técnica y la religión ecuménica, sus armas principales); se plasmó en el objetivo de conformar un solo orbe unido por el cristianismo y regido por el mercantilismo en ciernes (que se transformará después en capitalismo mundial); y fue alentado por el ímpetu de una razón unidimensional, sistemáticamente violenta e intolerante, que colonizó las cuatro orillas del planeta.

El defecto principal del proyecto colonizador occidental fue el de su universalismo abstracto y el de su unidimensionalidad moral y religiosa. Creó un mundo cerrado en donde sólo cabía una *idea del hombre*, una sola configuración cultural regida por los Estados-nación (*un territorio, un pueblo, un gobierno*). El universalismo occidental moderno fue sinónimo de colonialismo y saqueo. Por eso, ahora más de un multiculturalista teme a las ideas universalistas, porque le suenan a ilustración embaucadora.

Pero es verdad que el proyecto occidental de dominio del mundo produjo a la vuelta de estos siglos una sistemática destrucción de la naturaleza y la explotación colonial de muchos pueblos, la extinción de muchas especies, de muchas culturas y de saberes ancestrales. Esto es innegable. Sin embargo, a pesar de todo, el colonialismo occidental construyó las instituciones embrionarias del mundo globalizado; extendió unas cuantas lenguas y culturas (materiales y simbólicas) para que todo el mundo se comunicara en códigos comunes, que constituyen ahora el núcleo de lo que bien podríamos denominar la incipiente “sociedad global” de nuestra era.

Podemos ubicar, como algunos autores han propuesto¹, el proyecto de la modernidad occidental de 1492 a 1945; del descubrimiento-invencción de América a la fundación de la ONU. Comenzó con la formación del capitalismo durante la acumulación originaria, la época de las monarquías absolutistas y de las luchas religiosas, la expansión colonial ultramarina y el desarrollo de las ciencias modernas. Después de la Ilustración, el capitalismo se consolida con el rápido despliegue industrial, y surge por primera vez una técnica sistemática y fundada en el conocimiento científico: la tecnología; se sientan las bases de los nuevos Estados con división de poderes y constituciones o estamentos formalizados; se reorganiza el mapa geopolítico, se consolida y se extiende el dominio colonial europeo en todo el planeta y se logra estabilizar la pugna religiosa dentro de la cristiandad occidental (aunque no terminan, al contrario, los conflictos bélicos entre las potencias). La tercera etapa es la del capitalismo globalizado y posindustrial, informático y biotecnológico, de los estados de bienestar republicanos y de las democracias liberales, del neocolonialismo y del surgimiento de la tecnociencia con sus prometedores y temibles poderes. Más allá de las diferencias entre cada etapa, el fundamento parece ser el mismo: un proyecto homogéneo y uniforme de comunidad global humana.

Como lo ha señalado muy agudamente Boaventura de Sousa Santos, la *globalización* de nuestra era sigue siendo fundamentalmente un proyecto hegemónico y de dominio occidental sobre los demás pueblos de la Tierra. Sin embargo, sus propios mecanismos ideológicos (tecno-políticos) han difundido la falsa idea de una globalización unidimensional,

1 Vid. CAMPILLO, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*, Cap. 2, Herder, Barcelona.

inexorable y “descolonizada” o poscolonial. A esta globalización que enmascara la continuidad del proyecto colonizador de Occidente se ha opuesto una contra-globalización; así, al cosmopolitismo abstracto del discurso de dominación se contraponen un “cosmopolitismo subalterno”², constituido por diversos movimientos sociales, como los que se han congregado en el Foro Social de Porto Alegre. Desde diversas perspectivas y con esfuerzos localizados, o más bien dispersados, se ha buscado impulsar otra forma de globalización (técnica, económica y política), otra variante de cosmopolitismo basado en la justicia y en la cooperación solidaria de todas las naciones y de todos los pueblos.

I

En las últimas décadas la globalización tecno-económica y financiera ha avanzado aceleradamente. Se fundamenta en el “consenso de Washington” y se caracteriza por las políticas neoliberales de apertura de los mercados de todos los países, el adelgazamiento de los Estados, el libre flujo de mercancías y capitales, pero no de personas y de conocimientos. De Sousa Santos señala que esta globalización se caracteriza, asimismo, por el incremento de la desigualdad entre ricos y pobres (dentro de cada nación y entre naciones), los desastres ambientales, conflictos étnicos, la migración masiva de trabajadores, la emergencia de nuevos y débiles Estados y colapso de otros, la expansión del crimen organizado, etc. Entre los principales problemas de la globalización que advierte de Sousa Santos, me interesa centrar la reflexión en estos dos: “[...] (2) ¿la globalización es monolítica o posee diferentes significados políticos, tanto en aspectos negativos como positivos? [...] (4) asumiendo que la globalización se está intensificando, ¿hacia dónde nos conduce, cuál es el futuro de las sociedades nacionales, economías, políticas y culturas?”³

Ahora bien, De Sousa Santos responde en parte a estas preguntas: la globalización en marcha se basa en el consenso neoliberal de Washington y nos conduce directamente a un orden global neocolonial. El llamado consenso de Washington conlleva cuatro aspectos⁴: 1) un mercado mundial de libre flujo de mercancías y de capitales (pero no de trabajadores); 2) un Estado débil que regule mínimamente el mercado, que proteja la propiedad privada ante todo y que adelgace los programas y políticas sociales; 3) la democracia liberal, puramente formal y representativa, controlada por los partidos políticos tradicionales, en la cual los derechos civiles y políticos tienen prioridad sobre los derechos económicos y sociales; 4) la primacía del derecho y de los sistemas legales sobre la ética y la política, para proteger y garantizar mundialmente los derechos de propiedad, las obligaciones contractuales y los beneficios económicos a lo largo y ancho del planeta. Pero lo más importante de este nuevo orden global es que posee sus propios mecanismos ideológicos de subordinación y convencimiento, gracias a los cuales la globalización neoliberal aparece como espontánea, automática, unívoca e irreversible; es decir, sin alternativa posible. Se enmascara, como señala de Sousa, que la globalización tecno-económica actual es el resultado de un conjunto de decisiones intencionales e identificables con los intereses de los grupos de poder en Occidente.

2 SANTOS, B de S (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Prometeo/CLACSO, Buenos Aires, p. 29.

3 SANTOS, B de S (2006). “Globalizations”, *Theory, Culture & Society*, n°. 23, Universidad de Coimbra, p. 394.

4 *Ibid.*, p. 395.

II

Immanuel Wallerstein⁵ lo ha expresado en diversas ocasiones: la sociedad moderna capitalista se destaca en la historia por constituirse como la primera “sociedad mundial”, capaz de unir y relacionar en interdependencia irreversible a todos los pueblos de la Tierra. Ese es el fundamento y el carácter principal del mundo global que creó Occidente. Es decir, la vocación del Occidente ha sido una especie de ecumenismo, un universalismo homogeneizador. Y si bien no logró esa homogeneidad ecuménica por la vía religiosa, más que parcialmente, sí lo consiguió por medio de la expansión de un sistema tecno-económico industrial, por la unidad entre desarrollo tecno-científico y economía capitalista industrializada.

Ahora bien, el signo distintivo del universalismo moderno occidental no fue la razón pura y científica, sino la *violencia sistemática y tecnificada* como esquematismo trascendental de toda una etapa de la historia moderna, en formas directas y brutales (la trata de esclavos, las encomiendas, la industrialización agropecuaria) o en formas sutiles pero no menos poderosas (la domesticación de las pasiones y la sujeción social y política de las mujeres; el encierro de los locos y parias, la marginación de las minorías étnica, cuando no su destrucción, la construcción de las instituciones para “vigilar y castigar”, como diría Foucault). En todo caso, Occidente se valió de una razón pragmática y desprovista de frónesis y de anticipación precautoria, que se justificó como la única necesaria y que intentó borrar todas las “otras” racionalidades que no se ceñían al esquema racionalista (antropocéntrico-eurocéntrico-machista-cientificista-tecnológico-economicista) de la modernidad. Así, el dominio y la violencia convertidos en sistemas racionalizados de control socio-ambiental marcaron el destino de Occidente, y también del mundo entero. Son su verdadera y descomunal proeza en la historia. Pero a pesar de ese proceso de racionalización y secularización ilustradas, Occidente no abandonó sus integrismos religiosos (cristianos y ahora de otras insospechadas confesiones), pues sustituyó a la fe en Dios por la fe en el progreso tecnológico y tecnocientífico. La irracionalidad y la desmesura nunca fueron extirpadas del proyecto moderno de dominio sobre la naturaleza, como lo alertaron los teóricos de Frankfurt, y explotarian en violencia descomunal bélica, genocida y ecocida, en todo el siglo XX y lo que va del XXI.

Sin embargo, la modernidad occidental sentó las bases para su propia superación: las ideas universalistas de la dignidad, la igualdad, la libertad humanas y, últimamente, el reconocimiento de que la idea de la excepción y superioridad humana con respecto al resto de la naturaleza es un gran mito, y de que nuestra especie, una más entre otras, debe aprender a convivir en el planeta y a proteger su biodiversidad. Gracias a la vocación universalista de Occidente es posible hacer la crítica de las limitaciones e injusticias del proyecto moderno, para poder imaginarnos un nuevo proyecto de orden mundial, pero no cerrado ni homogéneo, sino diverso y plural.

En los últimos 50 o 60 años, se ha producido una fractura en el discurso y en el proceso de la vieja modernidad ilustrada. A la par de la globalización neoliberal y neocolonial ha surgido una “globalización insurgente” o un “cosmopolitismo subalterno”, como los ha de-

5 Cfr. WALLERSTEIN, I (2001). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, Madrid.

nominado de Sousa Santos. El fenómeno no es de menor importancia y no sólo se centra en actos *localizados* de resistencia social de minorías o de masas empobrecidas. Sino que es un esfuerzo colectivo que se expande gracias a las redes informáticas y de telecomunicación para argumentar, desde la justicia y el conocimiento socialmente compartido, por la reorganización y reconstrucción material y política del mundo globalizado que hemos heredado de la modernidad occidental.

Esta insurgencia globalizada y globalizadora puede fructificar usando las mismas redes materiales de la globalización hegemónica. En ella militan muchas personas con formación universitaria y con amplia experiencia en organización de movimientos sociales. Es el embrión de una nueva *izquierda global* y, a pesar de que el panorama político sea más bien negativo, se abre la posibilidad de un rumbo alternativo a esta globalización neocolonial, hegemónica y destructiva de la biodiversidad y de la diversidad cultural humana.

Han surgido así desde hace varias décadas muy diversos movimientos sociales (no una gran revolución proletaria que se expandiría mundialmente como un fantasma, como hubieran querido los marxistas), sino muchas revueltas locales que han cuestionado de raíz los fundamentos del dominio occidental globalizado; así se inició el movimiento feminista, el ecologista, el de los derechos civiles de minorías raciales y étnicas, políticas, sexuales, etc.⁶ que no piden solamente ser incorporados a la mayoría y gozar de los mismos derechos, sino que necesitan ser reconocidos y protegidos como *diferentes*, porque proponen formas alternativas de vida y de organización social. De este modo, la homogénea modernidad occidental se nos volvió multicultural, multimoral, multisexual, multívoca y biodiversa. Ya no hay más espacio de legitimidad para los discursos de poder uniformador y centralizador, como los que ayudaron a reforzar las ciencias modernas para explicar y reducir, para asimilar o exterminar todo aquello que era *distinto*. Por eso, el signo más claro de esta crisis de Occidente, y a la vez, de esperanza de superación, es el cuestionamiento ético del saber y del poder científico y tecnocientífico, que ha venido creciendo desde distintos frentes de la actividad social rescatando saberes tradicionales y valores genuinamente universales de todas las culturas.

Así pues, creo que ha llegado la hora de un nuevo “proyecto universal”, quizá la hora de un insospechado orden cosmopolita de derecho, como pensaba Kant, una nueva manera de construir la Historia Universal. Pero esta vez ya no puede estar fundado ese proyecto en el dominio, el saqueo colonial, la explotación de la naturaleza y el exterminio de los diferentes y de lo diferente; sino en unas bases ético-políticas comunes que refrenen los impulsos de barbarie, y que generen las instituciones necesarias para el control social y genuinamente democrático del poder político y tecnocientífico en una escala global. Así pues, el efecto positivo de la globalización hegemónica de la modernidad tardía es que ha creado por primera vez una sola comunidad mundial de facto, unida por los mismos problemas ecológicos y sociales.

6 Recientemente, parece surgir una nueva modalidad de movimiento social en varios países, conformado por ciudadanos, principalmente jóvenes, bien educados, con estudios universitarios especializados pero desempleados, que salen a las plazas “indignados” por los desastres sociales, económicos y ecológicos del sistema capitalista y de las fiascos de la democracia liberal, que ha sido secuestrada por las mafias o partidos políticos. Estos nuevos movimientos, organizados en redes sociales informáticas, parecen recoger las viejas demandas para formar un nuevo discurso de ciudadanía de potencialidad global, precisamente porque se rebelan contra problemas comunes y desastres sociales y ambientales que traspasan las fronteras culturales y políticas de las naciones, y para conformar así la naciente identidad de una ciudadanía global *localizada*.

III

Ahora bien, quiero llamar la atención sobre el problema de la gobernabilidad de este nuevo (des)orden global. En esta época del libre mercado, de los monopolios transnacionales y del comercio injusto, los poderes hegemónicos (el G8, los organismos financieros internacionales, el crimen organizado, los países con arsenales nucleares, los productores de petróleo y gas, las industrias transnacionales más poderosas, etc.) “gobiernan” hasta cierto punto (se imponen) pero no tienen ni la legitimidad ni la fuerza suficiente para controlar la dinámica imparable de la globalización en todas sus manifestaciones. Ha pasado a la historia la época de los grandes imperios que dominaron el mundo. No obstante, no existe un *estado de derecho mundial*. En el plano internacional, pese a avances significativos, seguimos en un “estado de naturaleza”: priva la ley del más fuerte.

Esta *comunidad planetaria fáctica* aún carece de un Estado mundial o de una estructura política internacional adecuada. Todos los problemas de *orden global* han desbordado por completo las capacidades y recursos de los Estados-nación (como ha sido evidente en los desastres naturales del cambio climático o en la reciente crisis financiera o el desastre nuclear de Fukushima, tras un catastrófico tsunami). No existe en este momento una autoridad mundial capaz de dirimir y resolver eficazmente, tanto los conflictos políticos entre las naciones como los graves problemas ambientales y socioeconómicos. Y no sólo agobian a la comunidad internacional dichos problemas, también el crimen organizado que ha traspasado todas las fronteras, la inestabilidad política y social en muchas naciones, así como la práctica rutinaria de violaciones a los derechos humanos, discriminación y maltrato a las mujeres y a las minorías étnicas, religiosas, a los homosexuales.

Ante el nuevo contexto mundial *globalizado* es necesario repensar la idea de una “macroética planetaria”, o ética para el mundo global en la línea del viejo ideal del cosmopolitismo. En lo que sigue me concentraré en apuntar algunos indicios sobre el porqué no ha sido posible la puesta en marcha de ese ideal cosmopolita y sobre cuáles serían, en todo caso, algunos de sus rasgos indispensables para que renaciera el impulso cosmopolita, tan añejo en varias tradiciones culturales.

El cosmopolitismo, una vieja idea universalista, podría concretarse para dejar atrás esa modernidad occidental basada en la violencia y la explotación hegemónica, para construir un nuevo proyecto de sociedad mundial, de historia universal, que deberá ser regido en un orden de derecho cosmopolita en el converjan, con sus diferencias y acuerdos, todas las naciones y todos los pueblos. Pero además, este nuevo cosmopolitismo tendrá que abandonar el dominio antropocéntrico sobre el resto de los seres vivos y la naturaleza entera; se trata de un cosmopolitismo que se eche auestas la nueva responsabilidad por preservar los ecosistemas de la Tierra y que detenga la acelerada pérdida de biodiversidad y extinción de especies. Ya no más un proyecto de dominación, sino un proyecto de convivencia y comunidad con la naturaleza, y de reconciliación entre la naturaleza humana.

Si bien el cosmopolitismo ha existido desde antaño como un profundo impulso ético, no ha sido más que en el último siglo que ha surgido la necesidad de la cooperación internacional, derivada de la mayor interdependencia económica, ambiental y política. En efecto, los principios que fundamentan la necesidad de una macroética son los de la interdependencia y la ampliación del alcance de nuestra responsabilidad individual y colectiva. Gracias a la red global de interacciones tecnológicas y sociales, cada persona puede afectar y ser afectada por cualquier otra en el mundo entero; todavía más, la especie humana está deteriorando o destruyendo las condiciones de vida de muchas otras especies y de ecosistemas enteros. Necesitamos, por tanto, estar a la altura de esa nueva dimensión de la respon-

sabilidad que se extiende, como lo señalaba Hans Jonas,⁷ remotamente tanto en el espacio como en el tiempo. Por ello, los dos nuevos objetos de consideración moral en una ética cosmopolita son los demás seres vivos y los ecosistemas, así como las generaciones futuras de seres humanos, a los que ya hemos afectado grave e irremediablemente.

En la antigüedad, el cosmopolitismo surgió como el desafío de una individualidad autónoma frente a la comunidad cultural y política, pero se trataba de un cosmopolitismo abstracto, escéptico o irónico, como el de los cínicos. Ser un “ciudadano del cosmos” significaba renegar de la propia comunidad o de cualquier otra para rechazar de raíz las tradiciones morales. En nuestra época, el cosmopolitismo tiene que resurgir como un ideal ético-político para formar una nueva comunidad mundial intercultural, diversa pero solidaria y justa. El cosmopolitismo contemporáneo se deberá fundar, sin duda, en ese viejo principio cosmopolita: la dignidad y la autonomía irreductible de cada persona, independientemente de la comunidad cultural a la que pertenezca o se adhiera. Por ello, el principal problema del cosmopolitismo actual consiste en conciliar la defensa de la autonomía individual con el reconocimiento de las identidades culturales o étnicas en las que dicha autonomía cobra sentido. Pero el cosmopolitismo relativiza las tradiciones e identidades culturales, morales y religiosas y, ante todo, constituye una crítica a la cerrazón y la exclusión de la diferencia y persecución de la disidencia dentro de cada comunidad, es decir, critica el “genocentrismo” que se ha acentuado últimamente en el mundo globalizado/localizado. Justamente, de Sousa Santos ha señalado que la dinámica inherente a la globalización hegemónica relega y margina a culturas, individuos y naciones enteras a la dimensión *localizada*, mientras que culturas, y valores locales (el inglés como *lingua franca*, la cultura pop, la moda o la *fast food*) se vuelven por primacía hegemónica *globalizados*. Así se genera el proceso los “localismos globalizados / globalismos localizados”⁸.

De ahí que uno de los efectos más notables de la globalización es que ha agudizado las diferencias internacionales, interculturales e interétnicas. Como una reacción virulenta a esa globalización ideológica que enmascara el (neo)imperialismo con discursos humanitaristas y pseudo cosmopolitas (típicamente los del gobierno norteamericano), se han reavivado las ideologías nacionalistas y etnocéntricas, además de un preocupante resurgimiento de los fundamentalismos religiosos (de todo credo) vinculados con la violencia intercultural e *intracultural*.

IV

Sin embargo, la dificultad principal para el cosmopolitismo sigue siendo la misma a la que ya se enfrentaron los estoicos o los cínicos: ¿cómo ser un ciudadano del mundo si no existe un *estado político mundial*? ¿Cómo sobrepasar o relativizar el cerco de las comunidades culturales y de hegemonías globales localizadas o poderes locales globalizados? ¿En qué se fundamenta tal tipo de ciudadanía global, más allá de ser un hermoso sueño o un buen deseo humanitario? Aún más, ¿es conveniente y es deseable que exista una especie de Estado mundial que dé sustento a una ciudadanía global?

7 Véase JONAS, H (1995). *El principio de responsabilidad*, Cap. 1. Herder, Barcelona.

8 SANTOS, B de S (2006). *Op. cit.*, p. 396.

El primer resurgimiento del ideal cosmopolita aconteció durante la Ilustración y se plasmó claramente en la *Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano* de la revolución francesa de 1789 (y tuvo sus antecedentes más inmediatos en la Declaración de Independencia de las trece colonias de Norteamérica). Unos cuantos años después emerge uno de los impulsos éticos más importantes al cosmopolitismo; se trata del ideal kantiano de una confederación de naciones republicanas que pacten un orden mundial hacia la *paz perpetua*.

Kant define por primera vez el contenido normativo del cosmopolitismo moderno mediante el modelo de una confederación de Estados que construyan un derecho cosmopolita para preservar, cuanto sea posible, una paz duradera. Según Kant, este proyecto cosmopolita se basa en el hecho de que la Tierra es una esfera que nos vincula a todos en igualdad y que, por tanto, tenemos el mismo derecho a disfrutar de sus beneficios, así como a recorrerla y elegir el sitio de residencia que más convenga. Es el ideal de la hospitalidad y la igualdad universal de todas las personas, que serían la base de un derecho migratorio mundial. No otro fin tiene el imperativo categórico kantiano que afirmar el derecho cosmopolita a compartir la Tierra como patrimonio común, para que cada individuo sea respetado como un fin en sí mismo en cualquier sitio del planeta.

La carta de las Naciones Unidas es el segundo impulso ético para la formación del derecho cosmopolita. A pesar de múltiples escollos, sus objetivos políticos globales quedaron claramente establecidos desde su fundación y siguen siendo plenamente vigentes.⁹ Estos objetivos deben ratificarse y ampliarse ahora con la clara conciencia de la responsabilidad humana por la preservación de los ecosistemas y la biodiversidad de la Tierra (de ahí la importancia de las cumbres de la Tierra o de las reuniones sobre cambio climático). A partir de la creación de la ONU y de sus múltiples instancias de mediación y negociación internacional, así como el surgimiento de otros organismos globales que comenzaron a ejercer poder sobre los Estados-nación (el FMI, el Banco Mundial, la OMC) y a contrarrestar poco a poco su pretendida soberanía absoluta, se ha ido formando una estructura político-jurídica, todavía incipiente, para contener los efectos negativos (algunos no intencionales) de las enormes fuerzas tecnológicas de gran impacto ambiental y social. De este modo, a partir de la creación de la ONU se habían edificado los cimientos de una confederación mundial de naciones capaz de autorregularse mediante un auténtico “parlamento de la humanidad”. Sin embargo, estos impulsos éticos hacia el cosmopolitismo no han tenido el éxito deseado y, en gran parte, se puede decir que se han estancado, merced a un sabotaje constante ejercido por las naciones que son “potencias” mundiales.

Kwame Anthony Appiah¹⁰ señala, no obstante, las dos ideas básicas que dan vigencia al cosmopolitismo en nuestra época: a) que todos los seres humanos tenemos obligaciones morales recíprocas, más allá del estrecho marco de nuestra comunidad cultural y de nuestras relaciones interpersonales afectivas, b) que debemos considerar en igualdad los intereses y las formas particulares de vida de todas las demás personas, por muy lejanas y

9 A saber: el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional, el fomento del progreso económico y social mediante la cooperación internacional, la promoción y defensa de los derechos humanos y el respeto a la libre determinación de los pueblos.

10 Véase APPIAH, KA (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Cap. 1, Katz, Buenos Aires.

extrañas que parezcan, sin esperar ni desear que todos deban aceptar o coincidir en una única forma. Pero estos dos valores suelen colisionar: o bien triunfa la diferencia como separación y antagonismo, o bien se afirma una uniformidad de modos de vida con el fin de lograr la igualdad universal. Así, el mundo contemporáneo se ha debatido entre un universalismo uniformador y un multiculturalismo fragmentador. La globalización hegemónica también tiene esta doble faceta: uniforma y fragmenta cultural y socialmente, al mismo tiempo.

El cosmopolitismo contemporáneo debe partir, según Appiah, de una idea simple: el hecho de que en la comunidad fáctica de naciones necesitamos desarrollar hábitos de coexistencia pacífica, y para ello propone potenciar la conversación como forma de asociación, como forma de vida común entre las diferentes culturas y tradiciones. El cosmopolitismo respondería así tanto a las presiones políticas de un universalismo abstracto (de la globalización tecno-económica), como a la fuerza disolvente del etnocentrismo, la xenofobia y el chovinismo, reacciones típicas y localizadas anti-globalización. En efecto, el contrapeso necesario del universalismo cosmopolita radica en el reconocimiento del derecho a la diferencia local: aceptar que la diversidad humana constituye un amplio y legítimo abanico de formas de vida que es necesario preservar y proteger; que éstas surgen y se nutren de las culturas locales; pero también es necesario reconocer que todas las culturas poseen valores transculturales, por los cuales es posible asimilar o integrar valores diferentes y *tolerar a los diferentes*. Y ese respeto a la diversidad surge de algo que también se remonta también hasta los cínicos y los estoicos, la tolerancia hacia las opciones vitales que toman los demás y la afirmación no dogmática ni absoluta respecto a las nuestras.

Una vía para resolver esas disyuntivas es encontrar valores comunes y subyacentes a todas las culturas, valores y principios transculturales-inter subjetivos, necesarios para generar las bases de una convivencia social de escala mundial. Que una versión abstracta y apriorística del cosmopolitismo haya fracasado (sobre todo en el ideal ilustrado del Estado-nación homogéneo, o en el frágil equilibrio de poderes nacionales en la ONU) y haya revelado su particularismo o “localismo globalizado” como lo denuncia de Sousa, es decir, su falsa universalidad, no significa que las diversas comunidades no puedan ponerse de acuerdo de modo intercultural y dialógico en aquellos principios y valores necesarios para configurar una comunidad ética global.

La ética cosmopolita tiene que construirse, sin duda, desde un diálogo entre las diversas comunidades culturales, tiene que ser un *cosmopolitismo intercultural*; sin embargo, los problemas tecnológicos y ecológicos comunes, así como las bases de la convivencia política, implican la redefinición de unos principios éticos transculturales y genuinamente globales, así como la reafirmación de unos derechos humanos universales sustentados en una misma naturaleza biocultural, cuyas condiciones y necesidades biológicas, psicológicas y sociales compartimos todos.

De ser necesaria y posible, semejante tipo de “macroética” global requiere fundamentos racionales que superen las limitaciones de todas las moralidades convencionales surgidas de las tradiciones culturales. No puede fundarse en ideologías políticas o religiosas que sólo aglutinan a sus partidarios o fieles, mucho menos en los dictados del poder de una sola nación o de un influyente grupo transnacional; tampoco puede apoyarse sólo en sentimientos cuasi instintivos de empatía, altruismo, compasión o temor. Una *ética cosmopolita* deberá definir, por ende, un conjunto de *mínimos* universales y establecerlos mediante un consenso intersubjetivo a nivel global (protección de la diversidad cultural y de la autonomía individual, de la biodiversidad, los ecosistemas y de los seres vivos que los componen; sustentabilidad como criterio de desarrollo socioeconómico, justicia y equidad en

la distribución de los bienes económicos y técnicos, pero también de sus riesgos) que conciernen a toda la humanidad y que obligarían tarde o temprano, mediante pactos, a todas las sociedades y a todos los Estados. No obstante, y al mismo tiempo, estos principios deben proteger y propiciar los *máximos* que dependen de la autonomía y la libertad individuales en el plano político y civil (proyectos plurales de vida buena que cada individuo desea para sí mismo o que cada comunidad puede mantener como base de su identidad, con la condición de que no contradigan los *mínimos* éticos). Cada comunidad tiene, por tanto, el derecho a la singularidad, a preservar o a buscar sus mejores valores y tradiciones para mantener su identidad cultural; pero sobre la base de cumplir los mínimos ético-políticos, las obligaciones que todos nos imponemos, de forma diferenciadas, en las responsabilidades civiles, político-económicas y ambientales.

Claro que el gobierno para una comunidad mundial no puede ser, como en el pasado, el que surja de la hegemonía militar, política y económica; tampoco sería deseable que resurgiera el modelo de los viejos imperios dominantes. O el “gobierno” mundial es horizontal, democrático o al menos se reparte en un equilibrio de distintas naciones que funjan como polos regionales, o simplemente no será posible aproximarnos al mundo cosmopolita. Pero tal fracaso comporta enormes riesgos que nos dejarían sin la capacidad para reaccionar de manera organizada ante los efectos (ya evidentes e irreversibles) de las crisis globales sociales y ambientales que se avecinan.

El cosmopolitismo exige, por ende, la concreción de una *sociedad civil global* (mediante instituciones, prácticas, medios técnicos, sistemas y organismos mundiales que ya existen en alguna medida); es decir, de una verdadera *ciudadanía global o cosmopolita*. Los principios éticos de tal ciudadanía mundial son los que el propio Appiah nos señala: la idea de que todos los seres humanos importan igual (no tendríamos por qué preferir *siempre* a los más cercanos o familiares) y que compartimos la obligación de preocuparnos por todos los demás. Pero también hay que incorporar a esta ética cosmopolita, en igualdad, la idea de que los demás seres vivos y ecosistemas que los sustentan importan y requieren protección. Como hemos dicho, las responsabilidades ambientales son esenciales en esta figura del cosmopolitismo alterno y crítico del universalismo globalizador convencional.

Así pues, las crisis ecológicas y ético-políticas requerirán soluciones supranacionales o rigurosamente trans-nacionales, pero no existe en el horizonte inmediato la posibilidad de fundar una autoridad política planetaria capaz de tomar decisiones justas y de imponerlas por encima de los intereses particulares de las élites de poder en los Estados nacionales. Las Naciones Unidas no cuentan con el poder autónomo ni con la capacidad operativa para ello. Cualquier acción global depende (y seguirá dependiendo) de la voluntad de las cinco potencias mundiales del Consejo de Seguridad. Por ello es requisito insuperable la transformación democrática de la ONU¹¹ y de los organismos internacionales para conferirles mayor poder de acción e intervención, y para establecer nuevos mecanismos de equilibrios y contrapesos internos entre los países miembros, que redunden en una mayor equidad internacional.

11 No obstante, para que ese nuevo orden político global surja se requerirá de la voluntad de las 5 potencias tradicionales (EE.UU., Gran Bretaña, Francia, China y Rusia), así como de las potencias económicas (Alemania, Italia, Japón, Canadá, Australia) y de las economías “emergentes” (India, Sudáfrica, Brasil y México) para respaldar los necesarios acuerdos mundiales de cooperación.

Después de la caída del Muro de Berlín parecía que quedaba una única superpotencia que podría dominar hegemoníicamente como los antiguos imperios (Roma, el Imperio Otomano o el Imperio Británico) gobernaron gran parte del mundo. No obstante, la superpotencia industrial, tecnológica y militar que son ahora los EE.UU. no tiene ni la capacidad ni la visión prudente para ejercer el gobierno mundial, ni mucho menos la legitimidad ética y política para ello¹². Es tiempo de que surja un contrapoder de la sociedad civil global, de los “ciudadanos del mundo”, de esa mayoría silenciosa que se ha quedado sin voz ni capacidad de intervenir en muchas de las resoluciones cruciales para el futuro de la humanidad. La consolidación de esa sociedad civil global sólo puede tener cabida en un orden de derecho cosmopolita¹³ que proteja de modo más eficaz los derechos humanos universales y que asegure las cargas necesarias de la cooperación internacional para enfrentar los desafíos ambientales y contrarrestar la enorme desigualdad socioeconómica mundial. A este ideal apuntan esfuerzos teórico-prácticos como los que ha propuesto de Sousa Santos en la identificación, a través de las acciones de diversos movimientos sociales que confluyen en objetivos comunes, de un “cosmopolitismo subalterno o insurgente”.

Existe, sin embargo, un segundo modo de producción de la globalización. Lo denominamos cosmopolitismo insurgente. Consiste en la resistencia organizada transnacionalmente contra los intercambios desiguales producidos o intensificados por los localismos globalizados y los globalismos localizados. Esta resistencia es organizada a través de los vínculos locales/globales entre organizaciones sociales y movimientos representativos de aquellos grupos victimizados por la globalización hegemónica, y unidos en luchas concretas contra la exclusión, la inclusión subordinante, la destrucción de formas de vida o la destrucción ecológica, la opresión política o la supresión cultural, etc.¹⁴.

Por consiguiente, uno de los primeros pasos en vías de la realización del ideal cosmopolita consistiría en alcanzar un nuevo pacto internacional en el marco de una renovada ONU, junto con la mayor presencia de instituciones internacionales ciudadanas, capaces de sancionar o de intervenir en caso de necesidad, incluso con el uso de una fuerza armada internacional (pero no a partir de la decisión unilateral de una potencia militar), para detener crímenes de lesa humanidad y violaciones sistemáticas y masivas contra los derechos humanos, así como intervenir (técnica y políticamente) en aquellas naciones en las que, por negligencia o incapacidad, sucedan graves desastres ambientales y humanitarios que pongan en peligro la biodiversidad y/o las condiciones adecuadas para la supervivencia humana.

12 Además de que está en riesgo su hegemonía económica e industrial. En cuanto a la Unión Europea, hasta el momento no ha podido actuar como una unidad política en el plano internacional. Son las potencias tradicionales europeas las que tienen en la mano las decisiones fundamentales, para bien y para mal. No se ha podido formar una política exterior europea unitaria y ni siquiera coherente con sus propios principios declarados.

13 El derecho cosmopolita tiene actualmente tres campos esenciales: la protección de los derechos humanos, las normas y reglas de la guerra (que incluye la sanción de los crímenes de guerra), y la prevención y sanción de los crímenes de lesa humanidad. Existen ya las bases ético-jurídicas para la consolidación del derecho cosmopolita: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, La Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, el estatuto de la Corte Penal Internacional. Un cuarto campo indispensable del derecho internacional tiene que consolidarse formalmente: la conservación ambiental y la protección de la biodiversidad mediante ordenamientos jurídicos que promulguen la corresponsabilidad mundial sobre un patrimonio natural y cultural que pertenece a toda la humanidad, y no a los Estados nacionales.

14 SANTOS, B de s (2006). *Op. cit.* p. 397.

No podemos saber hasta qué punto nos aproximaremos en el futuro a este complicado ideal cosmopolita; pues ese sería el *destino final* de Occidente, en el doble sentido: su término y su realización. Pero sí que podemos sospechar que, en la medida en que más nos alejemos de él, estaremos en mayores dificultades para resolver los problemas mundiales que ya comienzan a agobiarnos. Ningún otro ideal ético-político surgido en la historia de Occidente es más urgente ahora, pero ningún otro es más difícil de alcanzar.



Boaventura de Sousa SANTOS. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce-Extensión Universitaria, Montevideo, 2010, 112 páginas.

Antoni Jesús AGUILÓ BONET, España.

Este libro, publicado en ocasión de la visita de Boaventura de Sousa Santos a Uruguay, aborda directamente el tema de la descolonización epistemológica, social, económica, política, religiosa y cultural de los pueblos colonizados y entronca, en virtud de ello, con otras obras recientes en español del sociólogo portugués en las que el tema de la descolonización mental y de las prácticas sociales adquiere principal protagonismo, como: *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (2006), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010) y *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (2010).

La obra se inscribe en la tradición de pensamiento crítico-emancipatorio que desde hace décadas vienen desarrollando de Sousa Santos y su equipo de investigación, articulado en torno al Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal). Más en concreto, se enmarca en el campo académico de los estudios poscoloniales, en este caso el de los realizados desde Europa, aunque está elaborada desde un pensamiento de frontera que facilita el diálogo y el cruce con pluralidades de saberes, lenguajes, culturas, espacios y tiempos de alrededor del mundo. Este pensamiento dialógico y fronterizo es lo que en otras obras de mayor extensión y profundización teórica Santos llama en términos teóricos “epistemología del Sur”, una metáfora que le sirve para visibilizar el sufrimiento, la exclusión y la destrucción de quienes a lo largo de la historia han sido explotados y oprimidos por el capitalismo y el colonialismo.

Desde este enfoque, Santos despliega un sugerente conjunto de elementos teóricos de debate útiles para pensar la descolonización en un horizonte de interculturalidad y abrir procesos de cambio para que los pueblos subalternizados se liberen de las instituciones, mentalidades y comportamientos heredados de la modernidad occidentecéntrica, colonial y globalizada. La idea fundamental que recorre y da coherencia al libro es que es necesario repensar las relaciones interculturales para combatir la sociabilidad colonial que a día de hoy, después de décadas del fin del colonialismo político formal, todavía condiciona el pensamiento, lenguaje y acción de los pueblos y grupos subalternos. Para ello es fundamental realizar una crítica de la modernidad colonial de Occidente que revele el poder de sus esquemas epistémicos y políticos, tendentes a la imposición y universalización de lo occidental, para clasificar, inferiorizar, dominar y explotar a otros. Así, el libro constituye, por un lado, un decidido reclamo de descolonización global –del conocimiento, la política y el ser– y, por el otro, una apuesta por la creación de espacios plurales de encuentro y diálogo desde los que construir colectivamente el valor de la unidad en la diversidad. En este sentido es una invitación a poner en práctica el mestizaje, la solidaridad y la interculturalidad entre los pueblos, fundamentos necesarios para la emergencia de una nueva cultura política emancipadora, participativa y poscolonial. La ilustración de la cubierta no podría ser más reveladora al respecto: un fragmento del mural *Presencia de América Latina* (1964), del artista mexicano Jorge González Camarena, pone de manifiesto los valores de unidad, fraternidad y mestizaje entre pueblos y culturas en los que el libro está sedimentado.

El volumen está formado por un prefacio introductorio del propio Santos, seguido de tres capítulos complementarios en los que son ampliados algunos de los análisis y puntos de vista expuestos en las obras citadas. En el primer capítulo, titulado “Des-pensar para poder pensar”,

Santos identifica dos grandes dificultades teóricas de la imaginación política contemporánea: la de pensar el fin del capitalismo sin fin y la de pensar el fin del colonialismo sin fin. Para tratar de superar ambas dificultades, se decanta por la opción epistemológica y política de pensar desde el Sur, desde los márgenes y grupos que se encuentran en una condición de subalternidad, una postura comprometida que implica tomar distancia respecto de las concepciones filosófico-políticas centradas en Occidente, incluso de las teorías que, a pesar de ser críticas, están pensadas en y para el Norte. Esta distancia crítica la expresa Santos con el desarrollo de una “sociología transgresiva” (pág. 21) de las ausencias y las emergencias. La sociología de las ausencias se encarga de expandir el presente rescatando conocimientos y experiencias sociales desperdiciadas e invisibilizadas por el modelo de racionalidad instrumental e indolente dominante desde la modernidad occidental. La sociología de las emergencias, por su parte, busca contraer el futuro detectando experiencias sociales que se manifiestan en forma de señales y pistas que anuncian posibilidades alternativas a la realidad presente.

En el segundo capítulo, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, Santos presenta la teoría del pensamiento abismal. El pensamiento abismal es una característica del pensamiento moderno occidental que traza un sistema de distinciones visibles (sociedad civil, metrópoli, saberes hegemónicos, humanidad) e invisibles (estado de naturaleza, zona colonial, saberes subalternos, inhumanidad) que divide la realidad en dos mundos ontológicamente opuestos: el Norte colonial, situado a este lado de la línea, y el Sur oprimido y colonizado, situado más allá de la línea abismal. Para superar las exclusiones generadas por el pensamiento abismal, Santos plantea una teoría poscolonial fundada en un “pensamiento postabismal” capaz de pensar desde el otro lado de la línea. El pensamiento postabismal de Santos puede resumirse como una manera de afrontar las prácticas ancladas en el monoculturalismo a través del aprendizaje con el Sur y la utilización de la sociología transgresora de las ausencias y las emergencias. Ello implica, sobre todo, poner en práctica la llamada “ecología de saberes”, un ejercicio epistemológico de carácter dialógico e intercultural que reconoce la pluralidad de saberes heterogéneos y fomenta las articulaciones dinámicas entre

ellos. Partiendo de la premisa según la cual “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (págs. 8-9), la ecología de saberes cuestiona las relaciones de poder entre conocimientos y en su lugar aboga por reconocer la diversidad epistemológica del mundo y promover los valores de la justicia, la democracia y la solidaridad cognitiva.

En el tercer capítulo, “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”, Santos expone su propuesta de reconstrucción de los derechos humanos en clave intercultural y poscolonial. Parte de la constatación de que los derechos humanos, lejos de tener una verdadera matriz universal, forman parte del conjunto de localismos “claramente occidentales y liberales” (pág. 69) globalizados por todo el mundo. Santos considera que determinadas producciones y valores occidentales disfrazan sus pretensiones universalistas tras la retórica biensonante de los derechos humanos esgrimida por los agentes de la globalización neoliberal. De este modo, son propagadas ideas y valores del mundo occidental como el individualismo egoísta, el capitalismo, la democracia formal o el énfasis en el progreso, entre otros.

Para llevar a cabo la reconstrucción intercultural de los derechos humanos, de manera que dejen de ser un localismo occidental globalizado que funciona como instrumento del imperialismo cultural, Santos propone ponerlos al servicio de una “política contrahegemónica de derechos humanos” (pág. 67) utilizando como método el trabajo de traducción intercultural, herramienta inspirada en algunos de los planteamientos de la filosofía intercultural de Raimon Panikkar. La traducción intercultural, elemento clave, junto con la sociología de las ausencias y la de las emergencias, de la sociología emancipadora de Santos, es un procedimiento comunicativo que permite crear inteligibilidad recíproca, buscar terrenos comunes y establecer alianzas de resistencia entre las diferentes culturas y movimientos sociales. Como propuesta epistemológica que aspira a la construcción colectiva y participativa de saberes y prácticas, la traducción intercultural parte de los presupuestos de la incompletud, relatividad, permeabilidad y complementariedad recíproca de las culturas y movimientos. En este capítulo, Santos ofrece un ejemplo de cómo puede realizarse un diálogo intercultural.

tural a partir del análisis de la concepción de dignidad humana tal y como aparece planteada en la cultura occidental (derechos humanos), en el islam (*umma*, comunidad) y en el hinduismo (*dharma*, armonía cósmica), revelando las fortalezas y debilidades de cada una.

En definitiva, a lo largo de las páginas contenidas en este libro, Boaventura de Sousa Santos muestra su talante de sociólogo crítico, dialogante, creativo y solidario al apostar por una interculturalidad poscolonial, dialógica y mestiza. Se trata de una obra conceptualmente rica, internamente bien ordenada y fundamentalmente propositiva que puede servir como introducción a otras obras más amplias dedicadas a temáticas específicas. En ella se encuentra una reflexión crítica sobre el dominio global de unos determinados patrones culturales y su imposición obligatoria, así como los rasgos principales de un lúcido proyecto de sociedad intercultural fundado en una racionalidad comunicativa y cosmopolita –la que no desperdicia conocimientos ni experiencias– como alternativa pacífica a la reproducción de la lógica de dominación y expansión colonial de la globalización neoliberal. La originalidad de este proyecto radica en el hecho de que el potencial de la traducción intercultural y la ecología de saberes va más allá de un mero diálogo entre culturas: ambas pueden funcionar como prácticas descolonizadoras y transformadoras inscritas en un proyecto crítico y alternativo a la sociedad colonial y capitalista impuesta por la modernidad occidental.

Agustín Domingo MORATALLA. *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Ed. Encuentro, Madrid, 2011. 263 pág. ISBN 978-84-9920-071-2. 1ª Edición febrero 2011, 2ª Edición mayo 2011.

Victor PÁRAMO VALERO, Universidad de Valencia, España.

Aquellos que hayan tenido la oportunidad de asistir a los cursos impartidos por el profesor Agustín Domingo, están en condiciones de apreciar cómo su espíritu y dedicación están presentes de igual forma en su faceta investigadora y escriturística. Esta vez, nos sorprende con una obra que culmina un periodo en el que el estudio sobre las raíces más profundas de la

actividad política se ha alzado con el primer puesto entre sus intereses intelectuales. *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática* recuerda a la célebre obra en la que Ortega analizaba “el tema de su tiempo”: *La rebelión de las masas*. Entre las razones que nos fuerzan a afirmar dicho vínculo, destaca el intento que vemos en ambas de hacer de la vida política un *lugar legítimo*, una dimensión del hombre en la que la historia, la antropología, la filosofía política y la *ciencia de la cultura* –recordando a Eugenio D’Ors– tienen la responsabilidad de encontrar solución a los problemas que se presentan ante el aristotélico *animal social*. Si bien el profesor Domingo analiza tanto la relación que hoy existe entre la religión y las políticas que la han dejado de lado así como el modo adecuado en que deberían tratarse entre ellas, descubre conjuntamente que la promoción de la *ciudadanía activa* no necesariamente debe suponer una supresión de los *ideales morales* y los *máximos de felicidad*, sino que, por el contrario, una *ética de mínimos*, dirigida a hacer de la sociedad una comunidad civil y de *hombres libres*, puede siempre –y es, según Domingo, su rudimento– nutrirse desde una religión que debe, como afirmó el teólogo alemán Erik Peterson, cobrar una dimensión pública. El lema “ciudadanía sí, pero no así” puede fundamentarse desde las éticas hermenéuticas de Taylor, Habermas o Ricoeur, quienes se han centrado en las *fuentes pre-políticas* (p. 20) y han visto en ellas una raigambre mucho más amplia y profunda de la que los políticos han pretendido transmitir.

El punto de partida de esta obra es, pues, que las *pretensiones de verdad* (p. 12) de los ciudadanos no queden al margen de la vida política. La promoción de un régimen democrático basado en el pluralismo moral y religioso lleva consigo una libertad de elección de modelos de ciudadanía. En contraste con el *laicismo de combate* (p. 101), una *sana laicidad* en la educación de la ciudadanía no sólo incidiría en la instrucción en “valores constitucionales y virtudes cívicas” (p. 15), sino que constituiría –sobre todo– una *fuentes de esperanza* para la construcción de un *destino común* (p. 117). El Estado no es el único encargado de educar a los ciudadanos; la ya destacada apelación a las *bases pre-políticas* pondrá de manifiesto las consecuencias de la limitación de las fuentes de ciudadanía activa, limitación que deriva de ha-

ber excluido de la educación cívica el papel de las familias, las fuentes religiosas y la “heterogeneidad de los bienes públicos” (p. 111).

Tal supresión ha negado la necesidad de que el ciudadano tenga un carácter “activo, motivado, [...], personal, crítico y reflexivo” (p. 100). Una *disponibilidad para la participación* no es algo prometico; surge de aquello que Paul Valadier -siguiendo a Nietzsche- ha llamado *el sangriento nacimiento de la conciencia*. La *co-responsabilidad* (p. 102) es el final del camino que comienza en la identificación -mediante las virtudes cívicas- de la vida democrática con las *tramas de la ciudadanía* (p. 103). En las tradiciones morales que han forjado los espacios públicos (políticos) de la democracia reside la explicación de los motivos de la participación; constituyen la “dimensión reflexiva, crítica y filosófica en el ejercicio de las virtudes cívicas” (p. 104). La inserción de la religión en el ámbito público debe ligarse a la explicación de lo sagrado con “credibilidad filosófica” (p. 147). Intrínsecamente a lo que Domingo se atreve a llamar *Edad hermenéutica de la moral* -en cuyo horizonte residen la razón *práctica*, la voluntad de verdad o la deliberación- acontece el acercamiento y *traducción* de lo sagrado a lo secular mediante experiencias y proyectos de cooperación (p. 135), lo cual puede apreciarse en los ya señalados esfuerzos de Habermas, Taylor y Ricoeur, quienes muestran (desde contextos lingüísticos diferentes) la posibilidad de un diálogo entre fe y razón, alejándose del modo en que Rorty aproxima filosofía y *narrativa democrática*. El profesor Domingo no pretende que la *carga asimétrica* que soporta la religión pase a los *mínimos de la ciudadanía*, sino que la modernidad deje de entenderse en términos seculares y pueda construirse una ética democrática. El planteamiento ético-cultural de Taylor va en esta dirección y le permite hablar de una situación tan solo *eclipsada* (p. 158), pues ni la *post-modernidad* ni la *de-construcción* se ajustan a lo que en Gadamer supone el *nivel racio-vital o íntegramente personal* (p. 141) -nivel que sí asume la *realidad radical* de la persona y su dimensión universal-. El des-centramiento y reconocimiento mutuo que exige el plano cognitivo representado por el *diálogo hermenéutico* se halla también en Buber, ya que la *Edad hermenéutica* es propia de una filosofía de la esperanza. Este es el modo en que *Ciuda-*

dania activa y religión propone entender lo sagrado en la esfera pública (p. 150).

De este modo, en el marco del post-liberalismo la igualdad ciudadana y la diferencia cultural encuentran complementariedad en los *caminos de reconocimiento* aportados por la tolerancia propia de una sociedad en la que la religión se comprende “como vinculación pre-política” (p. 155). Taylor, a diferencia de Weber, ve en la secularización un proceso abierto, de potenciamiento y capacitación, ya que no comprende la modernidad en términos de *perennial features* (p. 161); para él, en los *imaginarios sociales* -como nexo con lo que Ortega llamaba *Ideas y Creencias*- encontramos el *background* de la constitución de la singularidad personal, porque los imaginarios son normativos, poseen *statu quo* y han crecido en el contexto de lo que Jaspers denominó *tiempo eje* (p. 163). Por ello, en el caso de los programas de *Activ Citizenship*, es necesario plantear la relación que esta ciudadanía activa mantiene con los imaginarios, puesto que el presupuesto de esta vinculación es que existe entre ambos no sólo una normatividad formal sino ante todo una *religación*.

Un análisis de las relaciones de la *espiritualidad y desarrollo* a través del enfoque de las capacidades de Amartya Sen puede contribuir a la conformación de una ética del desarrollo integral en la que prime, antes que cualquier otro, el *capital espiritual* (p. 238). La «sorpresa de lo divino» como renacimiento de lo religioso en las sociedades modernas -la cual se origina en el «choque de las civilizaciones»-, puede dar pie a un a *ética mundial*. Domingo parte de que la religión es un fenómeno ineludible en la articulación de la ética cívica, y ello le lleva a romper con las “simplificaciones habituales en ética del desarrollo” (p. 241); un uso de la espiritualidad *desvinculado* (p. 245) prueba la dimensión universal de la misma. La espiritualidad puede -sin ser la única expresión de la religiosidad- abrir al criticismo, de modo que la conciencia sobre ella alcance a ser propuesta como el punto de partida de un enfoque integral. La identidad cultural forma parte de la pluralidad de afiliaciones, ya que no existe incompatibilidad alguna “con la tolerancia en las políticas públicas” (p. 255). La libertad cultural, como resistencia a los procesos deshumanizadores, lleva a concebir las capacidades en términos de «espiritualidad del

desarrollo», algo que consolida una ética que pretende transformar el “*enfoque de las capacidades en un enfoque de las capacitaciones*” (p. 257). La capacitación, pues, es un proceso relacional y condicionado; es el camino por el cual llegamos a la integralidad y desarrollo necesario en las democracias deliberativas.

Hebe VESSURI (Compiladora). *Universidad e Investigación Científica: Convergencias y Tensiones*. Buenos Aires, CLACSO, 2006, 236 páginas.

Víctor Hugo ALGAÑARAZ SORIA. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

En la obra “*Universidad e Investigación Científica: Convergencias y Tensiones*”, la destacada antropóloga, Hebe Vessuri -directora del Departamento “Estudio de la Ciencia” del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)- aporta una vez más su experiencia sobre el estudio de la ciencia y la técnica en los países en desarrollo. En este libro compila trabajos de destacados especialistas de una amplia gama de campos disciplinares y de países -Luiz Antônio Cunha, Leonardo Silvio Vaccarezza, Edson Nunes, Enrico Martignoni, Leandro Molhano Ribeiro, Manuel Gil Antón, Marcela Mollis, Valdemar Sguissardi, Carmen García Guadilla, José Dias Sobrinho, José Luis Villaveces Cardoso, Fidel Castro Díaz-Balart y Hugo Aboites-, quienes reflexionan sobre las principales convergencias y tensiones de la educación superior y la investigación científica en el contexto epocal latinoamericano de las últimas décadas.

Vessuri remite una vez más a la preocupación primordial presente en su obra : los problemas del desarrollo científico y técnico en los llamados países periféricos, preeminentemente la institucionalización de las investigaciones científicas en América Latina durante el siglo XX. Gran parte de la tarea investigativa y reflexión teórica del grupo de estudiosos de ciencia, tecnología y sociedad (CTS) -del cual Vessuri forma parte notable- ha contribuido al análisis de las condiciones y condicionamientos del desarrollo académico, científico y tecnológico en contextos periféricos, ocupándose entre otras cosas de la influencia de la trama sociocultural sobre la ciencia, orientándose según tres niveles de análisis: conceptual, de investigación e institucional y poniendo en marcha iniciativas de investigación en los niveles nacional, regional e

internacional, y a través de la docencia, iniciando programas de postgrado en varios países latinoamericanos. De todo ello resultaría un cada vez más acentuado estilo de investigación, vinculado contiguamente a la tradición de estudios de CTS en el hemisferio, se trata de una mirada alternativa necesaria frente a los supuestos implícitos de buena parte de los llamados problemas de las “sociedades centrales”.

La obra que reseñamos es producto de la Primera Conferencia Regional del Foro Mundial de Educación Superior, Investigación y Conocimiento de la UNESCO realizada en la sede de la Universidad Federal de Río Grande do Sul en Porto Alegre, Brasil- durante septiembre de 2004. Hebe Vessuri y el grupo de destacados especialistas que la acompañan (cuyos trabajos fueron seleccionados en función de la calidad y riqueza de los textos presentados, a modo de representatividad de los temas y discusiones de mayor trascendencia en el Foro) aplican su agudeza analítico-teórica y capacidad interpretativa para facilitar el diálogo inter-comunidades de práctica: educadores e investigadores en el campo de la educación superior; investigadores científicos y estudiosos de la ciencia y la tecnología, y representantes de organismos de gobierno y privados tanto en el área de la educación superior como de la ciencia. El objetivo de la obra es ampliar la comprensión de los sistemas, estructuras, políticas, tendencias y desarrollos en la educación superior, la investigación y el conocimiento en un contexto de desarrollo periférico. La autora considera de crucial importancia dar cuenta de la relevancia e incidencia de la ciencia, tecnología e innovación en la educación superior en la región, señala que es necesario saber manejarla y desarrollarla para hacerla más pertinente a los problemas de la región.

El libro incita en los lectores un profundo interés por analizar los desafíos de la educación superior latinoamericana en el contexto de las últimas décadas, en tanto espacio para la investigación científica y técnica. Los destacados investigadores y estudiosos de CTS que colaboran en esta obra, presentan un conjunto de artículos sobre temáticas actuales en este campo, explorando y analizando puntualmente los diferentes aspectos envueltos en los procesos de producción de conocimientos científicos y tecnológicos en las universidades latinoamericanas y su papel en la sociedad.

Las investigaciones aquí incluidas enfatizan importantes temáticas transversales a la investigación científica y la educación superior periféricas, se concentran en una perspectiva regional y socio-histórica de análisis de la ciencia y la tecnología, puntualizando en ciertas experiencias emblemáticas de países como Brasil, México y Cuba, vinculando para ello los hallazgos existentes, develando significativa información sobre políticas y prácticas académico-científicas, identificando vacíos y nuevas prioridades en materia investigación y presentando cuestiones de actualidad enlazadas con importantes debates modernos y contemporáneos.

Entre los temas más destacados se encuentra la reflexión de Luiz Cunha sobre la lucha por el desarrollo y difusión del conocimiento en la universidad, sin limitaciones externas, es decir, la lucha por la autonomía universitaria ante la Iglesia, el Estado, el Partido o el Mercado, enfocando esta cuestión desde el marco conceptual bourdiano para iluminar el debate sobre la existencia real de un campo propiamente universitario. Iluminando otro aspecto del mismo tópico, Leonardo Vaccarezza incursiona sobre el papel del Estado frente la autonomía universitaria ¿la autonomía de quién?, ¿responsabilidad ante quién?, realizando además un análisis exhaustivo sobre las reformas universitarias desarrolladas en América Latina durante los años noventa.

Nunes, Martignoni y Ribeiro abordan la cuestión de expansión, tamaño y relevancia económica de la educación superior en Brasil a comienzos del siglo XXI, resaltando como aspecto preeminente la fuerte presencia de instituciones y matrículas en el sector privado, configurándose entonces como una especie de caso desviante respecto al resto de los países latinoamericanos.

Seguidamente, Gil Antón analiza el debate acerca del tránsito de los sistemas de educación superior nacionales de la región hacia una nueva época, refiriéndose específicamente a la turbulencia que modificara agudamente los ambientes y culturas institucionales. Mollis, por su parte reflexiona en torno a las biografías recientes de las universidades latinoamericanas, duramente afectadas por las políticas de corte neoliberal propugnadas por las sociedades del Norte. Asimismo, Valdemar Sguissardi con-

centra su atención en la discusión sobre si el conocimiento promovido en el ámbito de la educación superior es un bien público (por tanto colectivo) o privado (individual), centrándose específicamente en la vinculación estatal-mercantil en el interior de universidades latinoamericanas y poniendo de relieve la necesidad de proteger a la universidad pública.

García Guadilla explora las complejidades de la educación superior trasnacional y su comercialización en el llamado contexto de internacionalización y globalización del conocimiento, refiriendo específicamente al caso de determinados países latinoamericanos. De igual forma, José Sobrinho, dirige su reflexión hacia la ligazón existente entre las políticas de evaluación de la educación superior, ejes para la configuración trazada en los sistemas e instituciones de enseñanza superior, y el cuadro más amplio de profundas transformaciones económicas, sociales, culturales y políticas de la sociedad misma.

Villaveces Cardoso aporta un texto relevante, en el cual partiendo del interrogante ¿nuevas políticas en ciencia y tecnología?, explora cual sería la novedad, dado que la educación superior es una actividad que tiene ya cerca de un milenio. Examina asimismo, el resurgimiento del llamado “Triángulo de Sábato”, una triple hélice de relaciones dinámicas entre Universidad, Industria y Gobierno y observa además las alianzas multilaterales definidas en el marco de las “nuevas políticas de ciencia y tecnología”.

Posteriormente, Castro Díaz-Balart refiere concretamente a la experiencia cubana, brindando importantes elementos para comprender el actual desarrollo económico de la nación, a partir del impacto positivo de modernos desarrollos en ciencia y tecnología como resultado de una decisión política que se remonta a 1959 y cuyos logros han beneficiado a amplios sectores de la población cubana. Finalmente, Aboites da cuenta de una experiencia de educación superior en la integración económica del libre comercio, describiendo específicamente el vínculo establecido entre la universidad, la sociedad y una industria maquiladora en la región fronteriza de México-Estados Unidos.

En suma, las investigaciones reunidas en esta obra, reflejan no sólo las diferentes tra-

vectorias socio-cognitivas de sus autores, sino que dan cuenta -en líneas generales- de la evolución de la agenda de investigación y educación superior del ámbito académico universitario del hemisferio sur. Los autores reflexionan sobre diversos, interesantes y perentorios tópicos del estudio social de la ciencia y la tecnología, sus problemas, sus aspectos teóricos, los modos de abordaje, la posibilidad de formularse nuevas preguntas. En su mayoría realizan aproximaciones empíricas, aspecto crucial dado que el conocimiento informado sobre las ciencias y las tecnologías de América Latina es aún incipiente.

Se trata de un texto con una importante repercusión, a razón de que los autores implicados reflexionan sobre el renovado desafío en los países en desarrollo (en diferentes contextos y de forma cada vez más acentuada) de una mayor comprensión de los procesos en que se hallan envueltos con el fin de optimizarlos; esto es: fortalecer sus capacidades de investigación y producción de conocimientos y renovar sus sistemas y estructuras de educación superior en la sociedad del conocimiento, para multiplicar las demandas de financiación, contenido y estructura de los sistemas científico y académicos periféricos y disminuir las posibilidades de una mayor marginación.

La obra llama la atención -y en los estudios sobre ciencia y tecnología periférica esto es un rumbo incierto todavía- sobre la necesidad de lograr más equidad en la creación y uso de los conocimientos científicos para asegurar que se satisfagan las aspiraciones de equidad y se reduzcan las asimetrías en las sociedades de la región, este es un punto central para las nuevas políticas de ciencia y tecnología en los núcleos de educación superior latinoamericanos. La misma UNESCO exhortaba en sus informes recientes, a adaptar la ciencia y la tecnología a las necesidades de la sociedad.

En otras palabras, uno puede encontrar en "*Universidad e Investigación Científica: Convergencias y Tensiones*" una plataforma de reflexión histórica, sociológica y analítica para que investigadores, responsables de la formulación de políticas y expertos deliberen, afronten y hasta aborden críticamente aspectos centrales de la necesidad crucial de participación internacional en investigación y producción de conocimiento de los países en desarro-

llo. Los trabajos aquí expuestos contribuyen a consolidar el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina, en la medida en que sus reflexiones logran atraer el interés académico de otros investigadores por estos temas y se espera todavía cautiven a un público más amplio.

Todo lo planteado en la obra lleva a la conclusión de que la misión de la universidad, no consiste sólo en formar profesionales y construir conocimientos y técnicas para optimizar el desarrollo económico del país y mejorar la calidad de vida de los individuos; no puede limitarse tampoco a formar hombres y mujeres libres entre sus estudiantes sino más bien ciudadanos responsables en toda la sociedad, en el sentido del uso responsable del conocimiento. En este sentido, la universidad debería desarrollar un rol más que relevante en la política de ciencia y tecnología de los gobiernos nacionales, para introducirse plenamente en el devenir de la sociedad misma. Pero esto replantea un viejo problema, muy bien delineado en la obra: ¿Debe la universidad aislarse de las presiones externas y reivindicar su autonomía? ¿Puede ejercer influencia sobre el exterior sin que el exterior la inflencie a su vez?

Manuel GONZÁLEZ PRADA (2010). *La Anarquía*. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura -FICA-, 130 páginas.

Wilson ROJAS & Miguel E. CÁRDENAS, Bogotá, Colombia.

El autor Manuel González Prada (1844-1918) fue un hombre de grandes rechazos. Nacido en la aristocracia limeña, se apartó de ella para acercarse al obrero. Fue socio del *Ateneo* de Lima (el Club Literario de Ricardo Palma), pero poco a poco fue desilusionándose con la tradición literaria que predominaba allí. Participó en la fundación del Círculo Literario, vehículo para proponer una literatura basada en la ciencia y orientada así hacia el futuro.

Se alejó del Partido Civilista para fundar con sus amigos del Círculo un partido radical, la Unión Nacional. Este partido lo nombró candidato presidencial, pero él negó su propio caudillaje, huyendo a Europa. En sus ensayos, divulgó las ideas positivistas de Auguste Comte. Sin embargo, terminó convirtiéndose en

partidario del anarquismo, el elemento social más criticado por el filósofo francés.

González Prada siempre fue rebelde. Después de la Guerra del Pacífico, salió de su casa (donde había permanecido como signo de protesta contra los chilenos), y se puso a criticar todo lo que fuera conservador, en discursos, en congresos y en el periódico de mayor importancia, *El Comercio*. Después de poco tiempo, había ofendido a todos. *El Comercio* negó a publicarlo más, y el joven anarquista se frustró.

Después de su estadía en Europa (1891-1898), vuelve al Perú. No más daría discursos sobre la literatura, ahora se acerca al proletario. Negado sus vínculos con la prensa del *Establishment*, publica sus ensayos en la prensa efímera.

Al final de su vida tomó por primera vez un trabajo en el gobierno. Como director de la Biblioteca Nacional del Perú, en la Avenida Abancay, reorganizó y elevó las materias. Murió de un infarto cardíaco el 22 de julio de 1918. Su influencia se quedó registrada en escritores y políticos tan diversos como José Santos Chocano, César Vallejo, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

La obra como tal permite hacer una concatenación entre *anarquismo* y *lenguaje*. En efecto, cuando aparece ante nosotros la palabra *anarquismo* presentimos pisar un terreno rizado por todo tipo de obstáculos. Pues la *política* es el ámbito del discernir humano más expuesto a las ambigüedades del lenguaje. Las palabras y los conceptos toman rumbos insospechados y en ninguna otra área del conocimiento científico se presentan tantas dificultades para hacer coincidir predicado y pensamiento.

Vocablos e ideas divergen hacia interpretaciones ajenas al sentido e intención original y, en mayor proporción que en el pensamiento religioso, cobran el valor de anatemas, de oscuras fugas de la mente que debemos eludir para salvaguardia de nuestras conciencias y vidas. Así, el juicio objetivo lo impide un alud de prejuicios y omisiones, lo que facilita el desborde de las actitudes esquizoides del sujeto que piensa en el deber ser y así mismo es un sujeto al que se le impide pensar.

Palabras como *democracia*, *propiedad privada*, *igualdad*, *libertad*, *oposición*, etc., fungen de comodines para toda clase de discursos y propuestas y, al margen de cualquier pu-

dor, reciclan sus sentidos en posiciones contrarias. *Ley*, *orden*, *obediencia*, etc., son típicos vocablos destinados a ser congelados en el tiempo, sin posibilidad de evolucionar al compás de la lengua. Otras pasan al ostracismo mental y se las desfigura con toda serie de atributos negativos: rebelión, desobediencia, subversión, etc.

Comunismo, *anarquía*, *revolución*, etc., debido a la complejidad conceptual que implican, ocupan el nivel más elevado de distorsión como espacios de discernimiento. Construcciones surgidas a partir del pensamiento de los espíritus más elevados, son hoy, por prodigio de la retórica, ámbitos satanizados que conlleven a condenas de exclusión, censura y exterminio de todos aquellos que se atrevan a explorarlos.

Todo ello exige que la mente abierta que decide adentrarse en la exploración de estos tópicos y, eventualmente abrazarlos, deba aguzar más que ninguno sus sentidos para poder ser coherente entre lo que predica y lo que hace. Vale esta afirmación, de manera categórica, si se trata de las ideas anarquistas. "...la *Anarquía* tiende a la concordia universal, a la armonía de los intereses individuales por medio de generosas y mutuas concesiones..." (p.19). Pues si el pensamiento y las ideas devienen y conducen a consideraciones éticas, el Anarquismo se nos presenta como la coyuntura extrema de la ética individual.

Podría decirse que el Anarquismo representa la idea sublime de la ética individual en el contexto de las ideas políticas. Exige del individuo una responsabilidad frente a lo otro, mucho más rigurosa y elevada que cualquiera de las construcciones religiosas conocidas, y es congruente con el espíritu ético de todos los grandes reformadores teológicos e ideólogos que han intentado definir la naturaleza absoluta de los juicios de valor.

Estas inferencias se desprenden con facilidad a medida que avanzamos en el discurso de Manuel González Prada que, con la eficiencia de un maestro de escuela, nos conduce con palabras sencillas por los meandros de las ideas políticas y nos descubre los motivos que originan las ideas anarquistas y el campo de exigencias que esta luz impone a quienes la persigan. "*Porque no basta adoptar a la ligera una convicción, llevándola a flor de piel, como*

un objeto de exhibición y lujo: se necesita acariciarla, ponerla en el corazón y unirla con lo más íntimo del ser hasta convertirla en carne de nuestra carne, en vida de nuestra vida" (p.18).

Discursos como el de Manuel González Prada no son simples recursos para eruditos sino obras oportunas y necesarias hoy, cuando las condiciones políticas nos revelan una crisis paradigmática sin precedentes y nuestra ética individual nos impone una participación ineludible, pues permiten penetrarnos del sentido correcto de las ideas que orientan nuestros pasos. Sólo así podremos ser dignos de gozar del atributo de pensar con libertad.

Sobre González Prada se publicaron recientemente en Colombia dos importantes libros del académico Antioquia Juan Guillermo Gómez García, el primero, editado por Siglo del Hombre Editores en 2009 bajo el título *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*; el segundo, editado por Ediciones Desde Abajo en 2010 bajo el título *Hacia la independencia latinoamericana: de Bolívar a González Prada*.

Así se renueva la búsqueda de un camino propio: pese a sus convulsiones y desvaríos que marca la violencia ciega ese extraño, difuso y magnífico país llamado Colombia —como bien se sabe— es por su genuina personalidad uno de los más proclives sino el más cercano a la *anarquía*.

Repertorio bibliográfico de BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS (1989-2010) (I. Ayestarán-A.B. Márquez Fernández)

AUTOR DE LIBROS

Portugués

- *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1988 (decimoquinta edición); también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2003 (séptima edición en 2010).

- *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 1989 (sexta edición); también publicado en Brasil, São Paulo: Graal (tercera edición).

- *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento, 1990 (tercera edición).

- *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994 (octava edición); también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 1995 (decimo-segunda edición). Premio Pen Club de Ensayo, 1994.

- *Reinventar a democracia*. Lisboa, Gradiva (segunda edición), 1998.

- *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento, 2000 (segunda edición); también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2000 (octava edición).

- *A Cor do Tempo Quando Foge*. Porto: Afrontamento, 2001.

- *Democracia e Participação: O Caso do Orçamento Participativo de Porto Alegre*. Porto: Afrontamento, 2002.

- *A Universidade no Séc. XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2004 (tercera edición en 2010).

- *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. São Paulo: Cortez Editora; también publicado en Portugal, Porto: Afrontamento, 2005.

- *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento,

2006; también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2006 (segunda edición).

- *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

- *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

- *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina, 2011.

Inglés

- *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge, 1995.

- *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*. Londres: Butterworths, 2002.

- *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books, 2006.

Español

- *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá: ILSA, 1991.

- *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA, Ediciones Universidad Nacional de Colombia, 1998.

- *De la mano de Alicia. Lo Social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 1998 (tercera edición en 2011).

- *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Madrid: Sequitur, 1999; también publicado en Ecuador, Quito: Abya-Yala, 2004; en Cuba, Havana: Editorial José Martí, 2005; en Argentina, Buenos Aires: CLACSO.

- *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer, 2000.

- *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

- *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Mataró: El Viejo Topo, 2003; también publicado en Brasil, Ecuador, Quito: Abya-Yala, 2004.

- *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. València: Denes Editorial, Centro de Recursos i Educació Contínua, 2003.

- *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria, 2005.

- *Reinventar la Democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO; también publicado en Cuba, Habana: Editorial José Martí, 2005.

- *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.

- *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006; también publicado en Bolivia, por Plural Editores, 2008; Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2008.

- *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.

- *La universidad popular del siglo XXI*. Buenos Aires: Miño y Dávila, LPP - Laboratorio de Políticas Públicas, 2005; también publicado en México, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2005; Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006.

- *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. La Paz: Plural Editores, 2007.

- *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007.

- *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo Editores, Comuna, 2008.

- *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

- *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009.

- *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: CLACSO Ediciones, Waldhuter Editores, 2009.

- *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; también publicado en Venezuela, por Ediciones IVIC - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y en Bolivia por Plural Editores, asimismo en Colombia, por Siglo del Hombre Editores, 2010 (segunda edición en 2011).

- *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

- *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

- *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo Libros.

Francés

- *Vers un Nouveau Sens Commun Juridique. Droit, Science et Politique dans la Transition Paradigmatique*. Paris: Librairie Général de Droit et Jurisprudence, 2004.

Italiano

- *Il Forum Sociale Mondiale: Verso una globalizzazione antiegemonica*. Troina: Città Aperta Edizioni, 2003.

- *Diritto ed emancipazione sociale*. Troina: Città Aperta Edizioni, 2008.

EDITOR O COEDITOR DE LIBROS

Portugués

- (Ed.) *Portugal - Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento, 1993 (segunda edición).

- (Ed.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 2001 (tercera edición en 2005); también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez (segunda edición).

- (Ed.) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; también publicado en Portugal, Porto: Edições Afrontamento, 2003.

- (Ed.) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; también publicado en Portugal, Porto: Edições Afrontamento, 2003.

- (Ed.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; también publicado en Portugal, Porto: Edições Afrontamento, 2004.

- (Ed.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003; también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2004 (segunda edición en 2006).

- (Ed.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento; también publicado en Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- (Ed.) *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Porto: Afrontamento; también publicado en Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- (Ed.) *Vozes do mundo*. Porto: Afrontamento, 2008; también publicado en Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

- (Coeditado con Maria Manuel Leitão Marques, João Pedroso y Pedro Lopes Ferreira) *Os Tribunais nas Sociedades Contemporâneas: O Caso Português*. Porto: Afrontamento, 1996 (segunda edición); Gulbenkian Foundation Prize for the Social Sciences 1996.

- (Coeditado con Maria Manuela Cruzeiro y Maria Natércia Coimbra) *O Pulsar da Revolução: Cronologia da Revolução de 25 de Abril (1973-1976)*. Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra. Porto: Afrontamento, 1997 (segunda edición).

- (Coeditado con Maria Bento, Maldonado Gonetla y Alfredo Bruto da Costa) *Uma visão solidária da reforma da Segurança Social*. União das Mutualidades Portuguesas, Centro de Estudos Sociais, 1998.

- (Coeditado con Conceição Gomes) *Macau: O Pequeníssimo Dragão*. Porto: Afrontamento, 1998.

- (Coeditado con Naomar de Almeida Filho) *A universidade no século XXI. Para uma universidade nova*. Coimbra: Edições Almedina, 2008.

- (Coeditado con João Carlos Trindade) *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003.

- (Coeditado con Teresa Cruz e Silva), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

- (Coeditado con Maria Paula Meneses), *As Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; también publicado en Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2010.

- (Coeditado con Conceição Gomes, Madalena Duarte y Maria Ioannis Baganha)

Trafficking in women for the purposes of sexual exploitation in Portugal. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2009.

- (Con Ana Cristina Santos, Madalena Duarte, Carlos Barradas y Magda Alves) *Cometi um crime? Representações sobre a (i)legalidade do aborto*. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

Inglés

- (Ed.) *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso, 2005.

- (Ed.) *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso, 2006.

- (Ed.) *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso, 2007.

- (Ed.) *Voices of the World*. Londres: Verso, 2010.

- (Ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*. Lanham: Lexington, 2007.

- *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation* (Coeditado con Jane Jenson). Aldershot: Ashgate, 2000.

- *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality* (Coeditado con César Rodríguez-Garavito), Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- *Reinventing Democracy. Grassroots Movements in Portugal* (Coeditado con João Arriscado Nunes). Londres: Routledge, 2005.

- *Law and Justice in a Multicultural Society. The Case of Mozambique* (Coeditado con João Carlos Trindade and Maria Paula Meneses). Dakar: CODESRIA, 2006.

Español

- (Ed.) *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Coeditado con Mauricio García Villegas). Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre, 2001.

- *Emancipación Social y violencia en Colombia*. (Coeditado con Mauricio García Villegas). Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.

- *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (Coeditado con César Rodríguez-Garavito). Barcelona: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México, 2007.

- (Ed.) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Italiano

- (Ed.) *Democratizzare la democrazia. I percorsi della Democrazia Partecipativa*. Troina: Città Aperta Edizioni, 2003.

- (Ed.) *Produrre per vivere. Le vie della produzione non capitalista*. Troina: Città Aperta Edizioni, 2005.

IN MEMORIAM

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Para mi querido maestro. Que en paz descanse.

Gabriel Vargas Lozano (*)

El viernes 8 de julio pasado, a los 95 años de edad, murió en la Ciudad de México, el filósofo hispano-mexicano, Adolfo Sánchez Vázquez. Nació en Algeciras, Cádiz, en 1915 y tuvo una vida extraordinariamente fructífera en la teoría y en la praxis. A través de las entrevistas que concedió y sus textos autobiográficos (que se complementarán cuando se publiquen sus Memorias) se van develando las decisiones que va tomando ante las circunstancias. En efecto, en su juventud se adhirió a las “Juventudes Socialistas Unificadas” en donde llegó a dirigir el periódico *Ahora* y luego, tuvo a su cargo el periódico *Pasaremos!*, órgano de la Onceava División del Ejército Republicano. Sánchez Vázquez nos narró, en diferentes ocasiones, su participación en la Guerra Civil y su paso por la frontera hacia Francia cuando ya todo estaba prácticamente perdido. Como se sabe, hasta Francia llegó la noticia de la hospitalidad que ofrecía a los exiliados españoles un país poco conocido para ellos llamado México a través de un Presidente excepcional llamado Lázaro Cárdenas. Se inicia así la vida en un exilio forzado que animaba un intenso deseo interior de que fuera transitorio y pronto se pudiera volver a la tierra natal. Sin embargo, no pudo ser así. Pasaron años como pasan peces—como diría Neruda— y la esperanza de volver a España, se volvió desesperanza. Desde mi punto de vista, nadie está autorizado para evaluar o calificar un sentimiento personal de esa naturaleza. José Gaos consideró al exilio español como un “transstierro” (así lo concebía); nuestro querido Wenceslao Roces me dijo en una entrevista que le hice para la revista *dialéctica*, que él se sentía tan mexicano como español. Para Sánchez Vázquez, el exilio fue un acontecimiento trágico y traumático que solo pudo resolverse, en parte, cuando pudo regresar a España y comprobar que todo había cambiado y ya no pertenecía a ese mundo. “El exilio -nos dirá Sánchez Vázquez en el epílogo de un libro que reunió a algunos de los mejores escritores latinoamericanos y cuyo prólogo es de Gabriel García Márquez- es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y nunca se abre” (...) “El exiliado vive en la idealización y la nostalgia. Vive con el reloj parado en una hora lejana, pero cuando se cierran las heridas y desaparecen las causas que lo generaron; cuando pasan los años y se han creado otros intereses y surgen raíces “entonces el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado” (“Cuando el exilio permanece y dura”, en *Exilio!*. Ed. Tinta libre, México, 1977). Pero lo anterior, no impidió a Sánchez Vázquez vivir y comprometerse con los movimientos de la izquierda mexicana, latinoamericana y mundial: se solidarizó con la Revolución cubana; apoyó al movimiento estudiantil-popular de 68 en nuestro país; escribió; participó activamente

(*) Profesor-investigador de la UAM-I; profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; Fundador y director de la revista *dialéctica* y autor de varios libros de filosofía política; filosofía latinoamericana e historia de la filosofía en México. Fue colaborador del maestro Sánchez Vázquez como ayudante de la cátedra de Filosofía de la Historia de la cual posteriormente fue titular. Colaboró en la edición de la colección “Teoría y praxis” de la Editorial Grijalbo; en la organización del Primer coloquio nacional de filosofía celebrado en Morelia, Michoacán en 1975 por la Asociación Filosófica de México y otros congresos internacionales. Acompañó, como conferencista especial al maestro en el primer doctorado honoris causa que le concedieron en Cádiz, su tierra natal. Tanto él como el propio profesor Vargas fueron Presidentes de la Asociación Filosófica de México. Participó como invitado especial en la cátedra “Adolfo Sánchez Vázquez” que se fundó en Madrid por la Fundación de Investigaciones Marxistas de España y coordinó dos libros en homenaje: *Praxis y filosofía*, junto con Juliana González y Carlos Pereyra y *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: ética, filosofía y política* (UNAM).

en diversos movimientos universitarios; apoyó la Revolución nicaragüense y al movimiento neo-zapatista, entre otros.

Por tanto, el exilio no inmovilizó al pensador sino que emprendió una larga marcha de reflexión sobre lo acontecido en la amplia zona de la izquierda; el llamado socialismo y el marxismo. Hoy podemos ya visualizar claramente el itinerario. En efecto, desde muy joven, Sánchez Vázquez adoptó la concepción del marxismo y militó en el Partido Comunista Español. Vivió entonces, en carne propia y con *El pulso ardiendo* (título de su primer libro de poemas publicado en 1942) la lucha anti-fascista y la defensa de la Unión Soviética. Vivió también la guerra fría entre los dos bloques (capitalista y socialista) pero en 1956, el “Informe secreto” que rindió Nikita Jrushov ante el Comité Central del PCUS denunciando los crímenes de José Stalin, desató una fuerte crisis del movimiento comunista internacional que llevó a Sánchez Vázquez a poner en crisis sus antiguas concepciones y realizar una fuerte crítica a la concepción oficial del llamado socialismo. Vinieron luego acontecimientos que profundizaron la crisis como el triunfo de la Revolución cubana, una revolución que se hizo en contra de los dogmas clásicos y la invasión del “Pacto de Varsovia” para impedir lo que se llamó “la primavera de Praga”. Estos y otros acontecimientos históricos, llevaron a Sánchez Vázquez a re-pensar el marxismo y buscar la formulación de una vía no dogmática y creadora. El primer paso que dio fue demostrar, a través de su primera gran obra: *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y su antología en dos volúmenes de *Estética y Marxismo* (1970), que la concepción del “realismo socialista” impuesta por el estalinismo, no tenía fundamento en los clásicos. Marx había expuesto, a pesar de que no había tenido como objetivo principal el campo de la estética, una serie de concepciones muy ricas que iban desde Della Volpe hasta Brecht y desde Lukács hasta Voloshinov. Sánchez Vázquez prosiguió, por esa línea, toda su vida y culminó con su propia concepción en su libro *La invitación a la estética* (2004).

Pero dos años más tarde, en 1967, el autor dio un nuevo paso, al dar a conocer un estudio que se transformará en una aportación universal: *La filosofía de la praxis*. En esta obra, el filósofo desentraña, a partir de la profundización de la obra de Marx, una nueva concepción de la filosofía que representa una revolución copernicana: la filosofía no debe sólo interpretar el mundo, decía Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* sino entender que se encuentra inmersa en la praxis y que desde ésta última tiene que pensar cómo proceder a la transformación de la sociedad. En un ensayo denominado “Las revoluciones filosóficas de Kant a Marx” dice que así como Kant tuvo como fin de su reflexión el explicar qué es el hombre; que Hegel busco explicar el mundo a través del Espíritu; Marx concibió al hombre como un ser onto-creador cuya realización plena está impedida, obstaculizada y desnaturalizada por la sociedad capitalista. Se requiere cambiar al mundo para crear una sociedad más justa y más libre. Una mayor profundización sobre esta tesis de Marx se encuentra en su libro *Economía y filosofía en el joven Marx* (1982) y una fundamentación polémica en su libro *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. En todos ellos demostró una voluntad de rigor, de profundización y de creatividad.

Pero en donde Sánchez Vázquez demuestra una enorme capacidad de crítica y autocritica es cuando dirige sus baterías al análisis del llamado “socialismo real”. Hoy mucha gente de izquierda (no toda) acepta que la sociedad construida en la URSS no era realmente socialista, empero, hacer esta afirmación en la década de los ochenta equivalía a una auténtica traición. Cuando escuchamos a Sánchez Vázquez negar, en una conferencia y después leímos en un ensayo dedicado al “Re-examen del socialismo” que las sociedades llamadas socialistas no lo eran en realidad, de acuerdo a sus análisis tanto de las obra de los clásicos (Véase *El Valor del socialismo*, 2003) como de las condiciones concretas en que se había gestado esa experiencia, a

muchos nos invadió la crisis. Era como decirle al creyente que Dios no existía o que lo que había creído toda la vida era falso, empero, esto nos preparó en parte para lo que sobrevino en 1989: “El derrumbe del muro de Berlín” que paralizó a la izquierda mundial. Lo que había hecho Sánchez Vázquez era un ejercicio de honestidad intelectual. Frente a las posturas de Trotsky, Schaff, Bettelheim, Bahro, Suslov y otros, sostuvo que el llamado “socialismo real” no era ni capitalista ni socialista sino una formación específica de transición al socialismo que estaba bloqueada por la tecno-burocracia que se había apoderado del Estado y suprimido la democracia. Pero había una diferencia esencial entre la crítica de Sánchez Vázquez y de otros intelectuales honestos del mundo frente a la crítica oportunista que se hacía desde el marxismo y desde un auténtico socialismo ya que no dejaba en la oscuridad una impugnación radical al capitalismo y sus estructuras de injusticia y alienación.

Pero desde los sesentas, Sánchez Vázquez había advertido que en el marxismo faltaba una teoría de la moral y una nueva concepción de la utopía. Uno de sus últimos libros, que sucedió a la publicación del manual de *Ética* (1968) y de diversos ensayos sobre la temática fue el denominado *Ética y política* (2007) en donde analizó las diversas posturas existentes: una ética sin política como la que se manifiesta en los movimientos que abogan por la no-violencia; una política sin ética cuyos ejemplos abundan en el presente mexicano hundido en el pragmatismo y una interrelación compleja entre la estrategia para tomar el poder y la concepción ética que debe, forzosamente acompañarla para no caer en formas salvajes de maquiavelismo y que estarían muy lejanas del socialismo. Y qué decir sobre el tema de la utopía que desarrolló en aquella ponencia que expuso en uno de los cursos de Verano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, junto a Kolakowsky, Morin, Marcuse y otros titulado “Crítica de la utopía” (y que después se convirtiera en un libro titulado al revés del clásico engelsiano “Del socialismo científico al socialismo utópico” 1975).

Pero los años pasan inexorablemente y Sánchez Vázquez vive una profunda contradicción: a los noventa años; a los noventa y tres; noventa y cuatro; noventa y cinco, conserva una lucidez mental impresionante mientras ve como sus facultades van disminuyendo. A pesar de todo, organiza lo que creo es uno de sus últimos libros: *Investigaciones literarias* (UNAM, México, 2009) en donde incluye textos sobre Unamuno, Neruda, Marinello, Cervantes, Machado, Valle Inclán y otros.

Su vida se apagó el 8 de julio pasado. Muchos discípulos y colegas asistieron a su entierro y lamentaron (lamentamos) con consternación, su fallecimiento.

¿Qué podría definir al filósofo Sánchez Vázquez?

Primero su generosidad con sus discípulos y colegas que recibieron una reflexión inteligente sobre sus obras. Su bondad con sus amigos. Su capacidad para cambiar. El trauma del exilio lo había vuelto, en los primeros años, extraordinariamente serio y aunque nunca dejó de percibirse un fondo de pesadumbre, el colorido del movimiento del 68 y la voluntad de luchar le devolvió el ánimo y cada vez fue más flexible y tolerante. Tuvo la voluntad de explorar nuevos rumbos en la filosofía, en la concepción de la utopía y en la filosofía moral y política. Tuvo la voluntad y entereza de persistir. A pesar del derrumbe del llamado “socialismo real” y en medio de la defección y el desgarramiento del vestiduras por los ex marxistas de toda laya que pasaron de un fanatismo a otro, se mantuvo como marxista crítico y creador porque consideró que el diagnóstico de Marx sobre el capitalismo era correcto en lo esencial y porque consideró que un auténtico socialismo seguirá siendo valioso y deseable si es democrático, si es ecológico y si es ético.

México, D.F. 9 de julio de 2011.



Utopía y Praxis Latinoamericana **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citas hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemonica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas, pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citas, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



Utopía y Praxis Latinoamericana **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director), *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemonía", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocampo. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.